禅与生活



光明日报出版社

禅与生活

〔日〕铃木大拙 著

刘大悲 译

光明日报出版社

禅与生活

〔日〕铃木大拙 著

刘大悲 译

※

光明日报出版社出版
新华书店总店北京发行所发行
水利电力出版社印刷厂印刷

※ ※ ※

开本787×1092毫米 1/32 印张8.125 字数178 000
1988年6月第一版 1988年6月第一次印刷
印数：00001——20 000
ISBN 7-80014-164-0/B·0007
定价：2.35元

译 者 序

一

大多数人一听到“谈禅说道”，总以为这是非常抽象的，其实，禅是非常具体的，我们日常生活中的一切经验，无一不是禅机，所以禅不能离开生活，离开生活便没有禅。只要我们看一看禅的起源，便知道上面所说的话不虚了。

相传释迦牟尼在灵山会上说法，他手中拿着一朵花，面对大众，一语不发。这时大众面面相觑，唯有摩诃迦叶发出会心的微笑。于是释迦牟尼便说：“吾有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门，不立文字，教外别传，付嘱摩诃迦叶。”

禅就在拈花微笑之间诞生了。这段传说颇富于浪漫色彩，也许不是真实的，但不论真实与否，其表现禅的起源方式，却把握了禅的根本精神。

迦叶之后，禅在印度传了二十七代。到了二十八代祖师菩提达摩，便东来中国。达摩来中国后，成为中国禅宗的初祖，六传至六祖慧能大师，便展开了中国禅宗的蓬勃气象。禅在中国之所以能够发扬光大，乃由于中国人所具有的实践精神。

二

禅在本质上是一种见性功夫，是挣脱桎梏走向自由之

道。它使我们啜饮生命的泉源因而使有限的人类从这个世界的束缚中解脱出来。我们生命中本自具有一切使人类获得幸福的活力，只是由于我们的迷妄，才使这种活力受到阻碍而得不到适当表现的机会。禅的目的就是突破迷妄使我们隐藏的活力得以自由的展开，使我们内心一切创造的动力得以自由的发挥。迷云消失之后，我们便可以看到自己的本性了，也就是看到自己的本来面目了，现在，我们便认识生命的意义，便知道生命不是盲目的斗争，虽然我们并不确切知道生命的究竟目的是什么，然而其中却有某些东西使我们在生活过程中感到无限的幸福。

佛家认定生命是痛苦的，这是无可否认的事实。只要生命是一种斗争，是有限和无限，肉体和精神之间的斗争，就一定是痛苦的，但是为什么有这许多斗争呢？那是由于人的理智作用。理智使人能分辨事物，分辨事物，便产生二法对立。人为了解决生命中许多矛盾对立的问题，便产生语言文字等符号，因而从事概念分析，可是概念分析并不能解决这些问题，徒然加深了二法对立，更加抓不住本来面目了。所以禅要超越言名概念，去捕捉事实的本来面目，禅认为在事实与我们自己之间并没有任何中间物，一切有限和无限，肉体和精神之间的斗争，都是理智的虚构物。当我们感到饥饿时，便吃东西，当我们感到疲倦时，便去休息，这里那来有限无限之别呢？只有当理智介人生活中而扼杀生命时，我们才中止生活而以为自己缺乏什么东西。其实，我们本来具足，本来自由自在，有限和无限之间自始就不必有任何斗争，我们竭心追求的平和，根本不曾片刻离开过我们。苏东坡在他的一首：

庐山烟雨浙江潮，

未到千般恨不消；

及至到来无一事；

庐山烟雨浙江潮。

诗中所表达的，就是这个意思。青原惟信禅师说：“未参禅时，见山是山，见水是水，既参禅后，见山不是山，见水不是水，可是禅悟之后真能得个休息处时，见山又是山，见水又是水了。”这里所表示的也是这个意思。所以，禅家便有所谓：

“教外别传；

不立文字；

直指人心；

见性成佛。”

禅家不诉诸名言知识，只直接诉诸亲身体验的事实，而亲身体验是生活。有一次，一个和尚问睦州：“我们每天要穿衣吃饭，如何能避免这些呢？睦州回答说：“穿衣吃饭。”这和尚便说：“我不懂你的意思，”睦州又回答说：“如果你不懂我的意思，就请穿衣吃饭吧。”

人都是有限的，无法活在时空之外；只要我们活在这大地上，就无法抓住无限者，怎能摆脱存在的限制呢？这也许是那和尚所提第一个问题中的意思。对于这个问题，睦州的回答是：我们一定要在有限中寻求解脱；如果你想追求超越的东西，这个念头就会使你和这个世界脱节，这等于毁灭你自己。你总不会为了追求解脱而牺牲生命吧。所以，你就得穿衣吃饭，而在穿衣吃饭之中寻求自由之道。和尚不明了这层道理，因此，睦州继续说：不论你了解不了解，都要活在有限之中，涅槃要在生死中去求。烦恼即菩提，生死即涅槃，并不是烦恼之外另有菩提，生死之外另有涅槃，而是菩提就

在烦恼之中，涅槃就在生死之中，迷时为生死烦恼，悟时即菩提涅槃。这就像明和暗一样，并不是先有暗，然后又带来明，明暗自始就是一个东西，暗之变为明只是发生在我们内心，因此有限的即是无限的，无限的也是有限的。两者不是分离的东西，只是我们的理智作用逼着我们把它们分开，从逻辑上看，这也许是睦州回答那和尚话中所含的意义。

现实世界就是理想世界，理想世界要在现实世界中去求，并不是离开现实世界另有一个理想世界可得。解脱要在现实生活中求，离开现实生活别无解脱可得。所以当和尚们请百丈涅槃禅师说法时，百丈叫他们先去田中工作，等工作完了以后再说佛法。可是当他们照着百丈的话做了之后，再请百丈说法时，百丈却一语不发，只对和尚们张开双臂。也许禅里面终究没有什么神秘，一切都摆在我们眼前，只要我们穿衣吃饭、耕田种菜，就完成了我们在这个世界上所需要做的工作，而无限者也在我们身上实现了。

三

人的生活不能离开自然，人不能活在自然之外，人的存在根源于自然。所以，对禅来说人与自然之间，没有对立，彼此之间往往有一种亲切的了解。青原惟信所谓的“未参禅时，见山是山，既参禅后，见山不是山，可是禅悟之后得个休息处时，见山又是山。”禅就在其中。

未参禅时见山是山，这是从常识观点和理智分别心去看山，这时的山是没有生命的山。既参禅后，我们不把山看作耸立在自己面前的自然物，把它化为与万物合一，山便不再是山，可是当我们真正禅悟之后，便已把山融合在自己生命里面，也把自己融合在山里面，山才真正是山，这时的山是

有生命的山。

这样，一旦我们认识自然为自然，自然便成为我们生命的一部分。自然不再是与我们漠不相关的陌生者。我在自然之中，自然也在我之中。我与自然，不但彼此参与，更是根本的合一。因此，山是山，水是水，我之所以能够见山是山，见水是水，因为我在山水之中，山水也在我之中。我见山如是，山见我亦如是，我之亦见山即山之见我。我见青山多妩媚，青山见我亦如是。如果没有这种合一，就不会有自然。禅所谓的“本来面目”，就是要在这里加以体会的。

当我们达到这个阶段时，纯粹主观即纯粹客观，主体即客体，人与自然完全合一。不过，这种合一并不含有为此而失彼的意思。山并没有消失，我没有吞没山；山仍然耸立在我们面前。山也没有淹没我，我仍然保留着我的自觉。这是禅家的真如妙境。

那么禅是不是神秘主义呢？禅不是神秘主义，更不是西方式的神秘主义，因为西方的神秘主义者自新柏拉图学派的普洛丁纳斯（Plotinus）以来，都想穿过自然或感官世界的障幕去体验与更高实在者的直接合一，可是禅家却否认这种将实在分为较低和较高两个层面的二法对立。对禅家来说，较高世界和较低世界根本是一个世界；现实世界和理想世界根本是一个世界。而且，在神秘主义者身上产生意识灭绝现象或半恍惚状态，可是禅家却不会亡失于境中，仍然保留自觉，所以禅绝对不是神秘主义。

四

现代世界普受西方文化的影响，那么，东方的禅道对现代人类的生活，能有什么意义呢？我想，其意义是很深长的，

主义大师海德格尔认为西方哲学根本是一大错误。产生二法对立的理智，不但使人与世界分裂，也与自己分裂。

在理性主义冰冷的空气中，人冻僵了，所以早有齐克果、巴斯葛、尼采等人的反理性主义出现，虽然他们的呼声盖不住理性主义的洪流，却也掀起了大洪流里面的小浪花，到了本世纪，文学艺术方面，兴起了反理性主义趋势。现代艺术突破了保守的传统，向东方寻求创造的灵感，劳伦斯和乔伊斯的小说，也脱离传统的风格，前者反对无血色的理性主义文化而诉诸人的直觉，后者则打破美丑等二元的对立观念。二次大战后的存在主义，更掀起了一股反传统运动。存在主义者反对抽象生活，要求完整的具体生活，突破理性的藩篱而诉诸直觉的感受，从这一点看，存在主义可说是西方文化到东方文化的一座桥梁，存在主义之强调具体生活和禅家之强调切身体验，颇有相似之处，然而，存在主义到底是西方传统下产生出来的反动，与禅虽有相似之处，却也有不同的地方。禅离不开生活，在生活中得到禅悟之后，产生禅悟的喜悦，自由自在。可是存在主义者在生活中所得到的，却是苦闷，因为存在主义者的无限自由，带来无限责任，面对着无限责任，使人有畏惧焦虑之感，齐克果，萨特都有这种看法。萨特的烦恼是苦于物我不透，而人的自由又复可怕，人注定要领受苦闷，真是解脱无门。

再者，存在主义运动当初是在文学中表现出来，事实上也只有文学的方式才能表达具体的生活内容。可是，后来存在主义成为系统化思想，一旦系统化，就与活的生命脱节，最后又落人理智思想的陷阱中。禅虽也诉诸文字般若，但文字般若的目的是起观照般若而证实般若，所以，禅始终抱着"言语里断"的观点，以语言破语言而把握本来面目。

主义大师海德格尔认为西方哲学根本是一大错误。产生二法对立的理智，不但使人与世界分裂，也与自己分裂。

在理性主义冰冷的空气中，人冻僵了，所以早有齐克果、巴斯葛、尼采等人的反理性主义出现，虽然他们的呼声盖不住理性主义的洪流，却也掀起了大洪流里面的小浪花，到了本世纪，文学艺术方面，兴起了反理性主义趋势。现代艺术突破了保守的传统，向东方寻求创造的灵感，劳伦斯和乔伊斯的小说，也脱离传统的风格，前者反对无血色的理性主义文化而诉诸人的直觉，后者则打破美丑等二元的对立观念。二次大战后的存在主义，更掀起了一股反传统运动。存在主义者反对抽象生活，要求完整的具体生活，突破理性的藩篱而诉诸直觉的感受，从这一点看，存在主义可说是西方文化到东方文化的一座桥梁，存在主义之强调具体生活和禅家之强调切身体验，颇有相似之处，然而，存在主义到底是西方传统下产生出来的反动，与禅虽有相似之处，却也有不同的地方。禅离不开生活，在生活中得到禅悟之后，产生禅悟的喜悦，自由自在。可是存在主义者在生活中所得到的，却是苦闷，因为存在主义者的无限自由，带来无限责任，面对着无限责任，使人有畏惧焦虑之感，齐克果，萨特都有这种看法。萨特的烦恼是苦于物我不透，而人的自由又复可怕，人注定要领受苦闷，真是解脱无门。

再者，存在主义运动当初是在文学中表现出来，事实上也只有文学的方式才能表达具体的生活内容。可是，后来存在主义成为系统化思想，一旦系统化，就与活的生命脱节，最后又落人理智思想的陷阱中。禅虽也诉诸文字般若，但文字般若的目的是起观照般若而证实般若，所以，禅始终抱着“言语里断”的观点，以语言破语言而把握本来面目。

最后，我们可以说，存在主义虽是西方文化接通东方文化的桥梁，虽是提醒现代人回到具体生活的呼声，但它并没有完成使命，所以，要拯救现代文化的危机，要使现代人不迷失自己而回到真正人的具体生活，东方的禅道将要担负重大的责任。

一九七一年七月于台北

禅对西方世界的意义[①]

一

禅宗表现出非常奇妙而不合理，但却非常生动而令人注意的一面，因此有些西方人在第一次接触它时，不能立刻了解它的意义，可是，另外一些人则为它所吸引而纯粹从其不重要和表面精神去接受它。这两种态度都是不当的。因为事实上如铃木博士所说，禅是佛教的主要表现，而佛教又是人类历史上最伟大的精神成就——也许是西方人至今还没有完全了解的一种成就。我们要记住，我们寻求任何东方知认只是最近的事。叔本华是第一个想对佛教加以同情解释的哲学家，但由于缺乏译本而产生明显的误解，从叔本华到现在只不过一个世纪而已。自从那个时候起，我们对东方的研究虽有长足的进步，然而，一种奇怪的似是而非的偏狭观念却仍然存在于西方人的思想里：这个普及到全世界各个角落的文化系统在其以非西方民族的智慧来发见自身所具有的偏见方面是非常迟缓的。甚至当今天的报纸和电视不断以所谓“一统世界”这种口号为题目的时候，我们还是想以纯粹西方人的

---

① Zen这个字是从日本Zazen这个字而来的，意思是静坐和默想，Zazen是从中文“禅”翻译过来的，而禅又是从印度Dhyana（静虑）翻译过来的，因此，当初禅是佛教的一派，是主要地从事于默想的一派，但在它的发展过程中，却彻底改变了，传统佛家所谓静虑与活动之间的二元性被排除了。关于这一点，请看本书，尤其是第七章。要想详细说明禅宗的渊源和发展以及其他佛教宗派的不同，请看第二章和第三章，禅对西方世界的意义。

观点来解释它，只是表示整个世界今天都结合在现代工艺和交通的大结构中而已。似乎没有人注意到这句话的含义可能是要我们与我们的东方对立者和弟兄互相携手。不过，有许多迹象表示，这个潮流一定会转过来。

多年前，我偶然发现铃木大拙的著作（完全是碰巧），我认为这是我个人最大的幸运。这里，我强调"个人的"这几个字，那是因为我并非专门研究东方问题的学者，而我之所以对铃木大拙的著作发生兴趣，只是因为这些著作对我个人生活中的许多问题投下一道曙光——这是一个证明，证明禅对西方人确实带来很多必要的信息。现在讨论佛教方面的书虽然很多，但是铃木大拙却显得与众不同——不但在许多讨论佛教的作者中显得与众不同，而且在当代一般宗教著作家中也是如此——因为他一开始就假定佛教乃二千五百年前始于佛陀开悟经验的一个活生生的东西，从那个时候以后一直在发展着，现在还是继续存在和成长的。所以他的著作表现出一种特有的新鲜和活力，因此，如果你再去看看别的讨论佛教的著作，就会发现这些著作都表现着一种从他身上得来的生命，它们本身对西方人来说并没有原创性价值。铃木大拙专心于对中国佛教的研究，而重视实践和具体的中国精神也许比印度人的高超玄想更适于使西方人初步了解佛教的精神。中国人这种倾向于具体的精神，可能从来没有比在禅师们的轶事、矛盾语句和诗歌中表现得更好的。西方人通常都认为中国的宗教和哲学思想完全表现在孔子和老子两个人身上；铃木却告诉我们，中国佛教中某些伟大人物，至少和这两个人具有同等的地位。即使他的著作没有告诉我们别的东西，然而就其使我们认识自己一直不知道的佛教史上这个伟大的一章来说，仍然有它的重要性。

但是，这些古代东方的大师们，对我们这些属于现代西方世界的人们，要说些什么话呢？我想有很多话可说，理由是我们西方人到今天才面对着的生活中某些事实，东方人却已经历了许多世纪。这是一个重大的要求，并需要条分缕析的证明。

我们所谓的西方传统是由两个主要的影响力形成的，即希伯来和希腊，而这两个影响势力在精神上都是二元性的。就是说，它们都把实在分割为两部分并使两部分彼此对立。希伯来人基于宗教和道德理由而作这种分割：上帝绝对超越这个世界，绝对与这个世界相离；因此便产生上帝与造物之间的二元性，法律与犯过者之间的二元性以及精神与肉体之间的二元性。另一方面，希腊人则循着理智的方向把实在分割。一手奠定西方哲学的柏拉图——怀特海曾说，二千五百年来的西方哲学，都是替柏拉图作注脚——把实在分割为理性世界和感官世界。希腊人的伟大成就是为人类阐释合乎理性的理想；但在这样做的时候，柏拉图和亚里士多德不但把理性看作最高的和最有价值的功能，甚至看作我们人格的中心。然而东方人却从来没有犯上后一种错误；由于他们重视直觉过于重视理性,所以他们直觉地把握到一个人格的中心，这个人格中心将理性和非理性，理智和感觉，道德和自然种种相对立的东西统一起来。就我们作为西方人而言，我们继承了这些二元性，它们成为我们身上的一部分：从希伯来人那里继承一种不合理的良心，从希腊人那里继承一种极度分裂的理性的心灵。然而，在大多数不同的范围内，现代文化的经验，使它们愈来愈不值得接受。

中世纪基督教仍然停留在希腊人的理性世界中。圣汤玛斯·阿奎那士的世界仍然是亚里士多德箱笼式的世界，仍然

是容器式的理性整体，在这个世界中，一切都是井然有序，在这个“存有”的绝对层系中，一切事物都占有其逻辑的和有意义的地位。当我们从这种人为化的世界转向印度思想时，立刻就为那广大的空间景象，无穷的时间，层层的世界所惊震，面对着这些，我们人类看起来是非常渺小而无意义的；接着，我们发现这些就是现代天文学中所说的空间和时间，因此我们知道，印度人的观念是比较接近于我们的，众所周知的新教神学家梯里克（Paul Tillich）曾经描写现代人的主要体验是面对着“无意义”：由于迷失在无限的世界里，人类开始觉得自己的存在和这世界的存在都是“无意义的”。梯里克和尼采一样，认为有神论所谓的上帝已经死了，西方人必须寻找一个超越有神论所谓上帝的上帝：理性的神学所给予我们的上帝不能再为人接受了。从中世纪天主教的观点来看（现在还有很多这种观点），佛家思想的那些前提似乎是“无意义的”；也是比较难懂的和冷酷可怕的，然而，它们却更为接近我们现代人所必须忍受的东西。

就科学本身而言，现代的各种发展已使我们所继承的理性主义更加动摇。西方科学上最进步的两门学问：物理学和数学，在我们这个时代，已经演变为彼此矛盾的了：就是说，它们已达到一种为理性本身带来矛盾的地步。一百五十年前，哲学家康德曾想表示理性有着无可避免的限制，但是，只有当这个结论在科学本身中表现出来时，才能希望那彻底属于实证主义者的西方人重视这个结论。好啦，本世纪的科学终于证实了康德的看法：差不多在同一个时候，海森堡（Heisenberg）在物理学方面，哥德耳（godel）在数学方面都指出人类理性的无可避免的限制。海森堡的不定性原理表示人类在认知和预测物质状态之能力方面的根本限

制，并使我们看到一个根本上不合理和混乱的自然。当我们回想一下西方传统中自毕达哥拉斯和柏拉图以来，数学曾产生过绝对的理性主义的要求时，我们就可以知道，哥德耳的成果似乎产生了更为深远的结果。现在，竟然表示从使在人类最精确的科学中——在其理性似乎万能的领域中——人类也无法逃避他的根本有限性：他所建造的一切数学系统注定都是不完全的。数学好像是海洋中的一条船，它所产生的漏洞（矛盾）虽然暂时塞住了，但我们的理性却永远无法保证这条船不会产生其他漏洞。人类的不安竟然表现于一向被认为理性之要塞的数学中，这个事实象征着西方思想中一个新的转变。下一步将要承认理性本身的根本矛盾性。

这一步已经为某些现代哲学家所采取。现在还活在欧洲大陆上的最富于原创性和最有影响力的哲学家是德国存在主义思想家海德格。海德格的一位友人告诉我，有一天当他访问海德格的时候，他发现海德格正在阅读铃木的一部著作；海德格说“如果我对这个人的了解不错的话，这个人所说的就是我在自己所有著作中一直想要说的话。”这句话也许是当他看到一部认为包含自己某些思想的著作时所说的稍带夸张的感情话；当然，海德格哲学无论在格调、性质和渊源方面都是彻底属于西方的，同时，他思想中有很多禅宗中找不到的东西，而禅宗中也有很多东西在海德格思想中是找不到的；然而这两个人之间的相似点，却是相当明显的。因为，海德格最后告诉我们，西方哲学根本是一个大错误，理智二分法的结果，把人与“存有”之间的结合切断，也把人与自己的本来面目切断。这个错误始于（柏拉图哲学中）把真理置于理智之中，因此自然世界变成与心灵相对立的对象世界，最后这些物质对象都要借科学和实用的考虑加以操纵。

二千五百年来的西方形上学，从柏拉图的主知主义转变到尼采的权力意志，同时，人在事实上变成这整个世界之工艺的主人；但是，征服自然只是使人类离开存有，也离开自己，并把人类带到一个永远上升以及更为热狂的权力意志上去。因此，“分裂与征服”便可以说是西方人对“存有”所采取的座右铭；但是，当然这是诉诸权力而不是诉诸智慧的。海德格一再地告诉我们，这个西方传统已走到它的终点；而正如他所说的，我们只能推想，他本人早已跨过这个传统。是进入东方的传统吗？至少我应该说他已相当的接近禅。

如果科学和哲学中所发生的这些现象表示出西方世界转变的思想方式，那么，现代艺术就好像表示出许多新的感觉方式。无论人们对现代艺术这个困难题目的看法怎样，但有一个明显的事实告诉我们，它是一种对传统艺术的反抗并突破传统。现代艺术表现出很不合理的、奇怪的以及令人惊震的一面以致使我们认为它突破了西方艺术过去比较合理性的标准。本世纪的西方画家和雕刻家已经越出他们的传统而到世界其他地区的艺术中去找灵感——东方艺术，非洲艺术，美拉尼西亚（澳洲太平洋诸岛）艺术——这个事实告诉我们，所谓传统已不能再滋养其最富于创造力的成员了；由于内部的压力，它的固定标准已经破碎了。我们的绘画已经摆脱了三度空间，摆脱了西方人的力量和活动范围；摆脱了对象，摆脱了西方人外向的极度固定性；变成主观性的，与我们西方生活的整个趋势相反。所有这些是否只表示一些不快和反抗或预言一种不同精神将要产生呢？在过去，绘画上新风格的产生，往往都是这样预示的。在文学方面，当然，对新的和革命性的东西，作家是可以自由发表意见的，而我们也发现了像劳伦斯（D. H. Lawrence）那样反对他所属文化中

没有血色的理性主义的小说家。劳伦斯强调，如果那多事的和自觉的理智最后无可挽回地切断西方人与自然之间的连系甚至真正性结合的可能性的话，我们便需要一种所谓“无心”（mindlessness）的东西，需要变成“无心的”（mindless）很奇妙地，劳伦斯所说的这种“无心”，像是对禅宗在一千多年以前就已提出的“无心”（no-mind）说的盲目摸索的直觉。（请参看第七章。）但是，禅师们却与劳伦斯不同，他们发展这个学说并没有落入原始主义以及对血的崇拜中。对劳伦斯来说，我们应该记得，在这些方面，他的文化并没有给他任何帮助，他必须靠自己在黑暗中摸索。现在我们转到最后一个文学的实例上去，这个实例没有包含任何说教或课题：本世纪最有份量的一部英文作品，也许是乔埃斯（James Joyce）的“尤力西兹”（Ulysses），这是一部很富于东方色彩的作品，心理学家杨格（C. G. Jung）认为它是白种人长期需要的一部圣经。乔埃斯打破乔治亚人的审美观念，这种审美原是把实在分割为美和丑两部分的，两者永远相隔。尤力西兹像东方人一样，却使对立的结合在一起：光明与黑暗，美与丑，高尚与卑微。这部作品的精神前提是接受一种永不能包含任何二元性——无论严肃的或审美的——生活。

很明显的，我举出的这些现象——从科学、哲学和艺术中产生的——构成一个非常具有代表性的表列；这表列还可以大大地扩充，但是，就算这样，这些例证已经表现了相当惊人的“一致性”必然使我们犹豫不前了。当许多事像这样的相似，当它们在时间和如此不同范围内紧密地发生在一起时，我们再也不能只把它们看作偶然的巧合，我们要把它们看作一些非常有意义的征象，在这些征象中，表示出西方人

在内心深处开始体验到新的东西，事实上他们的确开始体验与他们对立的东西。在这种新的气氛中，如果我们关心像禅宗这样的东西，就不能再把这种关心看作无益的洋化倾向，因为它与我们日常实际精神食粮直接有关了。

在这些改变方面真正令人感到阴郁的矛盾现象是它们却发生在我们文化中最内在和最顶尖部分，而在一般事物中，却仍如往常一样。尽管西方艺术家、哲学家、理论家的这许多发现，然而，在其公共和外在生活方面，却仍然像过去一样的属于西方式的。机器和贸易堆积，美国人的生活方式（或苏联人的生活方式）散播到全世界，使生活表面化的工艺技术一年比一年的更加聪明灵巧。所有这些也许只是表示我们西方人已变成一种非常矛盾的人。现在，既然他的工艺使他握有氢弹，这个矛盾分裂的人就有力量粉碎自己和他所在的世界。即使一般的常识似乎也要忠告他，他应该稍为向里面看一看了。

二

上面所有的考虑都与禅本身没有什么关系。或者说得更正确一点——如禅家所惯用般仓猝地表示——禅与它们毫不相关。它们讨论理智的复杂抽象概念——哲学、文化、科学及其他——而禅所寻求的主要是超越于理智思考活动之外的具体而单纯的东西。禅本身就是具体的东西。禅避开一切抽象概念，或只是运用它们来超越它们。即使当禅表示反对抽象概念时，也必须用具体方式来表示；因此，当德山大师（德山宣鉴生于公元七八〇年，死于八六五年，四川剑南人，为石头门下的禅宗大师）获得开悟时，他不但说概念是不够的；还要烧掉所有的哲学书籍（青龙疏钞）并说“所有我对哲学

抽象概念的了解，只不过虚空中的一根毫毛。”如果西方读者能记住这句话，就会比较容易抓住要点。或者当另一位禅师说到解决一个禅学问题的困难时——这等于解答存在本身的难题——并非只说这问题困难或非常困难以致不可能，却像下述一样的说："这像是一只想要叮咬铁牛的蚊蚋。"这句话具有活力，因为这句话表示那超越概念化作用之外的意义。

这种表现的具体性，这种特有的丰富例证可以使禅最有助于那产生于高度抽象文化的西方人。但是，如果西方读者以为这些只是禅师们所用的许多文字上的构想或装饰的话，他们就错了。相反的，禅的语言是本质性的，其表现的方式是与事实一致的。禅具体地表现自己，因为禅所关心的主要是事实而不是理论，是实在而不是概念的那些实在对立物。对西方人来说，"事实"也许表示某些只属于量或统计性质的东西——因而也是没有生命和抽象的东西。相反的，禅所要的是活生生和具体的事实。在这个意义上说，我们可以把禅看作彻底的直觉主义——如果西方人想要把握它的意义的话。这并非说它只是一种像柏格森哲学那样的直觉哲学，虽然它与柏格森哲学一样也认为概念化的理智无法达到实在；我们应该说，它本身是当下的彻底直觉。所谓彻底直觉主义是认为思想和感觉都在主要的直觉媒介中存在，活动和形成。只有当我们也用第三个眼睛——直觉的眼睛——来看（虽然我们可能不认识它)的时候，才是用两个眼睛去看的。因此，对禅来说，如果感官事实可以唤醒第三个眼睛的话，则任何感官事实都可以，而我们在禅学著作中也遇到许多关于最卑微东西的最特出的解释事件。最后，我们知道所有语言都是指示性的：我们使用语言来指示语言以外的东西，越过概念

而达到具体性东西。例如一个和尚问禅师："如何了悟道？"禅师指着山溪回答说："你听见山溪流水的声音吗？那便是悟道之处。"另有一次当禅师与人在山间散步时，禅师问："你闻到桂花香吗？"说："闻到。"于是禅师说："我没有对你隐瞒过什么。"

在其重视活生生的事实而不重视纯粹概念方面来说，禅是忠实于佛陀的根本教训的。佛陀很不喜欢哲学家；据说他那个时代早已有六十三个左右的学派存在，使他有机会从他们的争论中去发现人类精神能力如何地被禁锢在理智的迷宫中。这样，我们知道禅本身并不是一种哲学（这里，我们一定要提醒西方读者），虽然在它背后藏有一些大乘佛法的伟大哲理。当初，佛陀虽然反对哲学家，然而在佛教的历史发展过程中，却演化出一种人类所曾创造的最伟大和最深远的哲学。这是不是与创始的最初精神相矛盾？不矛盾；因为佛家哲学的产生，其目的与西方哲学完全不同：佛教只把哲学看作一种使哲学离开其概念牢笼的方法；它的哲学似乎是一种非哲学，似乎是一种消灭哲学的哲学。拿佛陀和柏拉图两人的心意比较一下——佛陀和柏拉图也许是东方和西方两个最伟大的智者——可能使我们了解东西方在这个重要问题上是极端不同的。对柏拉图来说，哲学是一种训练，这种训练可以使我们从较低的世界进入较高的世界，可以使我们从感官世界进入观念世界，而尽可能的让我们留在后一世界之中；对佛家来说，哲学应该使我们越过理智回到那唯一的实在世界，这个实在世界永远以其未经分化的整体方式存在着。禅预设这个哲学观点，不仅对这个观点重新加以陈述，而且以其实际和具体的中国方式对它加以实际的应用。

这种对活生生事实的重视，说明了使西方人最感到惊

奇的禅师们所具有的那种特质：即他们极端的真实性（matter-of- factness）。弟子问老师："道是什么？"，老师回答说："平常心是道"；并继续说："当我饥时就吃，当我倦时就睡。"弟子觉得大惑不解，并说这不是平常人也都在做的事情吗。老师回答说"不"；大多数人从来没有专心于他们所正在做的事情；当他们吃的时候，可能心不在焉地想到其他许多事情上面去了；当他们睡的时候，也不是真正在睡。一个彻底完整的人，他的心一定不是分割的。禅的这种着重具体事实的精神表现于另一个矛盾的陈述中："当你未参禅时，见山是山，见水是水；当你正参禅时，山不再是山，水也不再是水；但是一旦你开悟了，见山又是山，见水又是水了。"他们力求悟道的许多故事告诉我们禅师们这种着重具体事实的精神，并不是容易获得的：他们确是令人敬畏的人物，因为他们穿越过精神上的高山大河，洪水烈火以求完全回到日常生活中最平常的事物。就我所知，西方世界中最接近这个事实的是齐克果在关于"循世勇士"（Knight-of Resignation）和"信仰勇士"（Knight of Faith）两者所作的奇妙比较。齐克果说，前者完全是心神不安和浪漫精神，渴望无限，从来不安于有限，而后者却非常坚定地安于他的存在以致从外面看上去好像是平平淡淡的，也好像是收税员一样的人。但是这种想与日常现实处于直接和不经思虑的关系中的理想，齐克果只能渴望却从未实现。

在这种力求与实在发生不经思虑的直接关系与其超越理性的开悟学说方面看，禅似乎是一种神秘主义。但是禅不是西方人所了解的那种神秘主义。詹姆斯（William James）在"宗教经验种种"（Varieties of Religious Experience）一书中所说的神秘主义者（詹姆斯不了解禅）是一个穿越自

然或感官世界的障幕去体验与更高实在直接结合的人。这个定义可以适用于自普洛丁纳斯（Plotinus）以来西方大多数神秘主义者，但不适用于禅，禅将会把这种神秘主义看作彻底二元性而加以排拒，因为这种神秘主义把实在分割为较低和较高两个世界。对禅来说，所谓较高世界和较低世界都是一个世界；而在铃木所举出的关于禅悟的记载中，好像也根本没有发生过西方神秘主义者中所发现的意识模糊现象，失神似的或半恍惚迷离的状态。即使在其最接近神秘主义的地方，禅仍然是极端着重具体事实的。即使在禅学著作中充满了所谓万物皆具佛性这一类的话，但是我们也不要把禅与任何泛神论一类的东西混为一谈。泛神论把贯穿整个自然的上帝与作为上帝之现象外衣的自然本身分开。这也是禅所不取的一种二元论。

既不是西方意义之下的哲学，也不是神秘主义，也不是泛神论，也不是有神论，那么，西方人可能觉得禅是一种完全没有实用价值却又非常微妙的东西。相反的；当代对禅之实用性所作的最大赞颂不是来自于哲学家和艺术家，而是来自于两个杰出的实用心理学家杨格和贺尔妮（Karen-Horney），他们对禅在治疗方面的可能性发生热烈的兴趣。杨格写过关于禅方面的书，而贺尔妮在去世之前也曾亲自去日本实地观察禅寺的生活情形。使杨格对禅发生兴趣的是它对心理完整性之显明的追求。贺尔妮也是如此，不过是用她自己心理学的名词来表示：即追求自我认识而没有产生一种所谓理想化自我的错误观念（禅师说“我们保全了自己的本来面目”）也没有产生对外在支持者像家庭、社会团体或教会等的顺从的和依赖的执着（当黄檗的弟子开悟以后，打黄檗一掌说“黄檗的佛法毕竟没有多少东西”。但黄檗却很高

兴，因为他的弟子现在表示能够自立了）。的确，当我们在铃木著作中读到这些禅师们所说的话时，他们给我们的有力印象是使我们发现一种完全个性化的人，一个完整的人。最使我们西方人感到不可思议的是宗教居然要求弟子们的这种个性化！西方宗教向来不希望它的信徒自己来作决定，只让他成为一个可怜的心理上的不完整者。因为西方宗教往往只重视个人之外的宗教对象——超越世界的上帝，摩西的律法、教会、耶稣的神圣人格等。我们很难想像西方宗教会产生一句像禅师对其弟子们所说的话："当你说到佛陀的名字时，应该洗净你的嘴吧。"禅是个人主义的，在其个人主义之中，也是非常破除迷信并主张废弃道德律的，以致使许多西方人认为它是不敬的；但这只是因为禅希望把人剥得干干净净以便回复他的本来面目，最后，甚至不能依赖佛这个观念。这里正是禅学与西方宗教最不相同的地方，也是我们西方人最需要加以研究的地方；因为我们的历史发展，由于中世纪宗教观念的世界愈来离我们愈远，而世俗化社会又不断地吞噬我们，所以已经把西方人剥得干干净净，没有留下任何可以依靠的东西。于是在西方人惊恐的眼前出现了佛家所谓的大空虚；但是，如果他不因恐惧而逃开的话，这个大空虚就会盛开花朵，而天地重合也会毫不费力地产生亘古的奇迹。

至于禅是什么，我要让读者在铃木的著作中自己去发现；我所说的只是一些消极性的警告，只是一些指示读者们不要迷路的路标，这些都是由于我自己的经验，因为当初我自己就是未曾了解。但是，我想最后在读者心中会产生一个疑虑，因为当我写作时就发生在我自己心里，这个疑虑是：对西方人来说，佛教永远是一种外来的宗教吗？永远是一种不能把它变为自己的东西吗？那些使我们自己和生活变成现在这种

情形的境况，不是使我们无法体验到禅的境况吗？这个问题是无法避免的；禅将坚持这一点，因为禅认为真正有价值的不是抽象的或书本上的真理，而是实际体验的真理。确实，这个问题如此强烈地出现在我的心中，使我好像看到某位禅师在挥动他的棒子作势要打三十棒并大声喝着"快说，快说！"的样子（这里是指德山和临济，因为在开导学生的方法上，德山用棒和临济用喝是相当有名的，所以有"德山棒，临济喝"之称。有一次，德山向弟子们说："你们说对了，要吃三十棒；说错了，也要吃三十棒"——译者）。这样，很快地，我便同意铃木所谓禅是东西方所有宗教中活生生事实的看法；或者用稍为温和的口气说，禅接触到所有宗教中活生生而事实的看法。对本书的读者们来说，很难产生成佛的问题，但这并不会减少禅对他们的重要性：因为，不论与西方人发生直接关联的禅的零片多么微小，它的影响力却必然自始至终都发生作用的，他们也决不会还和从前一样。我们可以用五祖法演禅师的美丽词句来表示（大意非原文）：双手舀水时，月亮在水中反映出来；手持鲜花时，花香浸入衣衫中。

威廉巴拉

目　次

第一章　禅的意义

从本质上看，禅是见性的方法，并指出我们挣脱桎梏走向自由的道路。由于它使我们啜饮生命的泉源，使我们摆脱一切束缚，而这些束缚是使我们有限生命时常在这个世界上受苦的，因此我们可以说禅释出那适当而自然地藏在每个人内心的一切活力，在普通情况下，这些活力被阻挡和歪曲，因而找不到适当活动机会的。

我们的身体就像一个藏有神秘力量的电池一样。当我们没有把这个力量加以适当的运用时，它不是变为腐朽而枯萎凋谢，便是被歪曲而以不正常的方式表现出来。因此，禅的目的是避免我们发狂或受损伤。这就是我所谓的自由，使我们内心固有的一切创造和善良本能自然地展开。通常我们不知道自己握有那许多使自己快乐和互爱所必需的能力。我们在自己周围所看到的一切挣扎都是来自于这种无知。因此，如佛家所说，禅希望我们张开“第三个眼睛”去看那由于自己的无知而从未想像到过的境界。当迷雾消散，那无边的天空就会展现出来，我们便可以见到自己的本性。现在，我们知道了生命的意义，知道生命不是盲目的奋进，也不只是原始冲动力量的展开，而是当我们并不确切了解生命究竟意义何在时，其中有些东西使我们在生活过程中感到无限幸福并在其整个发展中感到非常满足，没有发生任何问题或产生任何悲观的疑云。

当我们充满着活力却没有了解生命的知识时，我们无法

体会其中所含有的一切矛盾冲突的严重性，很明显的，这些矛盾冲突此刻都是处在一种寂静状态中。但是，我们迟早要面对生命并解决它最困扰和最迫切的难题。孔子说“吾年十五而志于学，三十而立”。这是中国圣人一句最富于智慧的话。心理学家们都会同意他这句话；因为，一般说起来，十五岁是年轻人开始注意自己周围环境并探求人生意义的年龄。隐藏在我们心中下意识部分精神力量，现在几乎都产生出来了。当这种精神力量的爆发过于激烈时，心灵就会多少失去平衡；事实上，青春期的许多神经衰弱例子，主要都是由于这种心理平衡的丧失而引起的。在大部分情形中，结果并不太严重而危机也可能平稳地过去，不会留下深刻的痕迹。可是在某些人身上，情形却不同，有的是由于他们固有的倾向，有的是由于环境对他们易受影响的体质的影响，精神的觉醒刺激着人格的深处。这个时候，就要在“永远否定”与“永远肯定”之间加以选择了。这种选择活动就是孔子所说的“学”；这里所谓的学不是学习经典，而是深深地发掘生命的奥秘。

通常，挣扎的结果是“永远肯定”，或“让你的意志得以实现”；因为，不论悲观主义者如何消极地看生命，生命毕竟是一种肯定。但是我们无法否定一个事实，就是这世界上有许多东西会把我们过于敏感的心灵转到其他方向并像安得列夫在《人的生命》（The life of man）中一样大声呼号着：“我咒诅你给我的一切东西。我咒诅自己出生的日子。我咒诅自己将要死亡的日子。我咒诅我的整个生命。愚蠢的命运，我把一切东西掷回你无情的脸上！讨厌，永远讨厌！我用我咒诅来克服你。你还能对我怎样呢？……我要用我最后的思想对着你冥顽的耳朵喊叫：讨厌，讨厌！”这是对生

命所作的一个可怕的控诉，这是对生命的完全否定，这是世人命运的最黯淡的情景。所谓“没有留下任何痕迹”这句话是相当真确的，因为我们除了知道自己以及自己所来自的大地都要消逝以外，对自己的未来却一无所知。这个世界的确有许多东西使我们不得不相信悲观主义。

像我们大多数人所体会的，生活是受苦。没有人能够否认这个事实。如果生命是一种挣扎，便只能是痛苦的。挣扎不是指两个彼此互争优势的矛盾势力的冲突吗？如果争斗失败，结果便是死亡，而死亡是世界上最可怕的事。即使克服了死亡，我们又孤单地留在这世界上，而孤独有时比挣扎更令人不能忍受。我们不可能认识所有这些，可能继续沉缅于感官所带来的短暂快乐中。可是这种无意识状态根本不能改变生命的事实。不管瞎子们如何否认太阳的存在，却无法消灭它。炽热将无情地把他们烧焦，如果他们不作适当注意的话，就会从大地消失。

当佛陀提出“四圣谛”时，他是完全正确的，四圣谛中的第一谛就是认为生命是痛苦的。我们每个人不是哭着和挣扎着来到这个世界吗？至少可以说，从柔软、温暖的母体来到这寒冷险阻的环境里，确是一件痛苦的事情。生长总是带着痛苦的。长牙多少是一种痛苦过程。青春期之后，继之而来的是心理和生理上的困扰。所谓社会这种有机体的生长也表现出痛苦的剧变，而现在我们正体验着一次剧痛。我们可以平心静气地推论说，这是无可避免的，而就每次重建都意指旧政权的破灭来说，我们不得不经历一个痛苦的过程。但这种冷漠的理智分析并没有减轻我们必需遭遇的任何痛苦感觉。那无情地损害我们神经的痛苦是根深蒂固的。不管怎么说，生命是一种痛苦的挣扎。

然而，这是幸运的。因为你遭受的痛苦愈多，你的性格就变得愈深沉，而由于性格的深沉，你就更能深入生命的奥秘。所有伟大的艺术家、宗教领袖和社会改革家，都是经过勇敢奋斗，经常伤心落泪的剧烈挣扎而产生出来的。除非你尝过忧愁滋味，否则便无法体会真正的人生。孟子说得好，天将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨。

我觉得王尔德（Oscar Wilde）总是假装或力求效果；他也许是个伟大的艺术家，但是他身上有某种东西使我不重视他。不过，他在他的《论神秘》中却大呼着："最近几个月中，经过可怕的困难和挣扎之后，我已经体会深藏于痛苦中的一些教训。那些运用语文而没有智慧的教士和人们，有时候把痛苦当作一种神秘。这确是一个启示。我们发现了过去从来没有发现过的东西。我们从不同立场去探讨整个历史。"这里，你可以知道他的监牢生活对他的性格产生多么大的效果。如果在他一生开始时就经历同样的考验，也许能够产生比我们现在所看到更为伟大的作品。

我们都是过份以自我为中心的。我们生活的自我牢笼，是最难于突破的东西。我们自孩提到最后离开这世界为止，似乎都停留在这个牢笼中。但是，我们有很多机会可以突破这个牢笼，其中最早和最大的一次机会是当我们达到青春期的时候。这是自我第一次真正认识自己以外的"他人"。这里是指对性爱的认识。现在，一个完整和没有分割的自我开始感觉到自身中的分裂。一直深藏内心的爱现在表现出来了，并引起内心的大骚动。因为，现在"爱"引起了两种需要，一是维护自我，一是消灭自我。"爱"使自我迷失在所爱的对象中，但是，又希望把它占为己有。这是一个矛盾，也是生命的大悲剧。这种基本感情必定是人类借以前进的一种非

常力量。上帝给人以悲剧来磨练人。世界上大多数文学，只是反复描写这个爱的情形，我们似乎永远不会对它厌倦。但这不是我们现在要讨论的题目。在这方面我想要强调的是：透过对爱的认识，我们了解很多东西，而这种了解到底使年轻人倾向浪漫主义还是倾向理性主义，那要看他的气质，环境和教育而定。

当自我牢笼被打破而承认“别人”和自己有同等价值时，就可以说自我否定了自己或自我已开始走向无限。从宗教的观点看，在有限和无限之间，在理智与更高能力之间，或者说得更明白一点，在肉体与精神之间，产生着一种强烈的斗争。这是使许多年青人落人魔鬼之手的许多问题中的问题。当成年人回想青年时代的那些日子时，一定感到全身战栗。这个必须全心全意从事的斗争可能继续维持到三十岁，孔子说这个时候他可以自立了。现在，宗教意识完全唤醒了，我们在各方面热烈寻求着避免这个斗争的一切可能方法，或结束这个斗争的一切可能方法。我们读书，听讲，接受各种不同的说教，尝试各种不同的宗教实践或训练。当然，禅也会被我们探究的。

禅如何解决这个问题中的问题呢？

第一，禅是诉诸个人经验事实而非诉诸书本知识来提出解决办法的。明显地产生着有限和无限间的斗争的人的本性，是要用一种比理智更高的能力去把握的。因为禅认为，最初产生那自身不能解答的问题的是理智。因此我们应该将它撇开而让位于某种更高和更有启发性的东西。由于理智中具有一种特别不定的性质，虽然它产生许多足以扰乱我们心灵宁静的问题，但往往不能给予令人满意的解答。它扰乱我们天真无知的快乐平和，但却没有提供别的东西以恢复事物的先

前状态。由于它指出我们的无知，所以常常被认为是启发性的，可是事实上它只是扰乱，在其发展的路途上不一定带来光辉。它不是最后的，要等待某种比它更高的东西来解决它不顾后果而带来的一切问题。如果理智能在骚乱中带来新的秩序并一举而加以确定的话，那么，当一个大思想家例如亚里士多德或黑格尔把它系统化以后，就不再需要任何哲学了，但思想史却证明，一个具有特殊理智能力者所提出的每一新体系，必定为后继的体系所推翻。就哲学本身来说，这种不断的推翻和建设是合理的；因为，我们了解，理智的内在本质需要这样，而我们也不能中止哲学探讨的进行，正如不能停止呼吸一样。但是，当我们说到生命问题时，就不能希望理智能够给我们一个最后的解决。即使能够也不行。甚至我们一刻也不能停止我们的生命活动而只希望哲学去解开它的奥秘。让那些神秘的东西保持本来面目，但我们必须生活。饥饿是不能等待我们对食物加以完全分析并确定每一成份之营养价值的。因为，食物科学知识，对死人是毫无用处的。因此，禅并不依赖理智来解决最深刻的问题。

所谓个人的体验是指直接把握事实而不透过任何中间媒介物，不管这媒介物是什么。下面是它的最好的比喻：我们要用手指指月，但是，那些把手指当月亮的人真可怜；我们要用篮子把鱼带回家，但是当鱼已安稳地摆在桌子上时，为什么还要为篮子担心呢？摆在我们面前的事实，让我们用双手去抓住它，否则它会溜掉——这就是禅所要做的。禅憎恶任何产生于事实与我们自身之间的东西。依据禅的看法，在事实本身中，并没有像有限与无限，肉体与精神之间的那种斗争。这些只是理智所构想的一些无用的区别。那些重视它们的人或想把它们解释为生命事实的人，就是把手指当月亮

的人。当我们饿的时候，就吃；当我们想睡的时候，就躺下来；这里那有无限和有限之别呢？我们自己不是完整的吗？每个人本身不是完整的吗？我们亲身体验的生活就够了。只有当那不定的理智介入进来而想扼杀生活的时候，我们才中止生活而以为自己缺乏或需要某种东西。所以，不要理会理智，理智在其本身范围内是有用处的，但不要让它干与那生命泉源的流泻。如果你想观察生命的泉源，就不要让它停止流泻。在任何情况之下，都不要使生命的流泻受到干扰；因为一旦你插手其中，它的清澈就被扰乱，就不再反映你自始所获以及继续至终将要获得的影子。

几乎与法华宗的"四句格言"一样，禅也有它的四句话：

"教外别传；
不立文字；
直指人心；
见性成佛。"

这里包括了禅宗的全部主张。当然，我们不要忘记这个大胆的宣示是有其历史背景的。当禅被介绍到中国来的时候，大多数佛教徒都喜欢讨论高深的形而上问题，或只满足于遵循佛祖所订立的道德规范或过着一种全神贯注于观想世俗事物之消失的没有生气的生活。他们都没有把握生命本身，生命本身完全在理智或想像的无谓活动之外，菩提达摩和他的后继者看到了这个令人遗憾的情况，因此，他们便宣示上述禅的四句伟大格言。总之，他们认为禅有其自身特有的指出人之本性的方式，并认为当我们做到了这一点以后，就成佛了，成佛以后，理智所引起的一切矛盾和滋扰，完全调和于一更高层次的统一体中。

因为这个理由，所以禅从来不作解释，只作暗示，不诉

诸累赘的陈述，也不作归纳活动。它总是接触事实，接触具体的和可以触及的事实。从逻辑的观点看，禅也许充满着矛盾和重复。但因其处在所有事物之上，所以，它有其自身活动的方式。正如一位禅师所说的，“他肩上背着自制的杖，在岗峦起伏的山间一直走着”。它并不否认逻辑，只是遵循着事实的途径，不理会其他一切东西。只有当逻辑不顾其适当功能而想步入禅的途径时，它才郑重地宣示它的原则而把侵入者赶出去。禅不是任何东西的敌人。它没有任何理由反对那有时可以为自身所利用的理智，下述故事是我们选来表示禅直接处理存在的基本事实的例证：

有一次，临济① 在法会中说：“在你们的赤肉团里，有一个无位真人，时常在你们面门出入。如果你们还没有体验到这个事实，就试看看！”。这时有位和尚出来问：“谁是这个无位真人．”临济立刻从禅床上跳下来，抓住那个和尚说：“你说，你说！”那个和尚正在犹豫不决不知道怎样回答时，临济便把他推开说：“好一个干屎橛的无位真人！”说完便回到他的房间去了。

临济教弟子时的“粗猛”和直接方法是相当有名的。他从来不喜欢用冷冰冰的禅师所用的那种间接方法。他这种作风一定是从他老师黄檗那里学来的，他曾经三次向黄檗求教佛法，三次挨打。当然，禅并非只是一味打击或猛摇求教者。如果你把这个看作禅的本质，就和那把手指当月亮的人犯有同样的错误。像在所有其他事物中一样，它的一切外在表现决不可视为最后的。它们只指示我们寻找事实的道路。所以，这些指示者也是很重要的，没有它们也不行。但是，一旦我

① 临济宗的创始者，死于公元八六七年。

们陷入其中，它们就像错综的钢丝一样，使我们跳不出来了；因为禅是决不能理解的。有人也许以为禅总想用逻辑的网子或文字的罗网来陷住你。如果你一旦失足，就会永远爬不起来，就会永远得不到你所渴求的自由。所以临济赤手抓住那直接呈现于我们所有人类面前的东西。如果我们的第三个眼睛睁得够大，就会非常确切地知道临济把我们带到什么地方了。首先我们一定要寻出这位禅师的根本精神，并接触他的内在。任何文字上的解释永远不会使我们达到自己的本性。你愈是解释，它便离得你愈远。这好像你想抓住自己的影子一样。你在后追赶它，它也以同样速度向前跑。当你认识这点，就会深深了解临济或黄檗的精神，而他们的真正善心也就开始被重视了。

云门①是唐末另一位伟大禅师。他为了悟见那产生整个宇宙包括他自己卑微生存的生命真谛，丧失了一条腿。他想参拜他老师黄檗门下临济的大弟子睦州，经过三次才蒙接见。睦州问他"你是谁？"他说"我是文偃。"（文偃是他的俗名，而云门则是他后来所取的法名。）当这位求道的和尚被允许进入门内时，睦州便抓住他叫道："说呀！说呀！"云门犹豫不决，睦州便把他推出门外说："啊！你这个无用的东西！"当房门很快地关上时，压断了云门的一条腿。断腿的剧痛提醒了这个可怜的人，使他悟见了那伟大的生命事实。他不再是一个焦虑乞怜的和尚；他所获得的了悟，超过补偿他断腿的损失。不过，在这方面，他不是唯一的例子，在禅的历史上，有很多这样的例子，他们愿意失去身体的一部分来求道。孔子说"朝闻道，夕死可矣"有些人的确感到

① 云门宗的创始者，死于公元九九六年。

真理比生命更重要。但不幸在这个世界上，却有如此多在无知和肉欲泥沼中打滚的行尸走肉。

这是禅最不容易了解的地方。为什么会有这种辛辣的咒骂？为什么会有这种表面的无情？云门犯有什么过错而必需付出一条腿的代价？他是可怜的求道和尚，热切期望从老师那里得到开悟。后者真的需要因其禅悟方式而把云门关在门外三次之多并在房门半开时如此猛势如此不近人情地重新关上吗？难道这就是云门如此热烈追求的佛法吗？但结果却是他们两人所希望的。对老师来说，很高兴看到弟子了悟生命的奥秘；对弟子来说，也非常感激他所遭受的一切待遇。虽然，禅是世界上最不合理的，最不可思议的东西。这就是以前我为什么认为禅不能加以逻辑分析或理智处理的缘故。我们每个人必须在内在精神中直接并亲身去体验它。正如两块明亮的镜子彼此反照一样，事实和我们的精神应该彼此面对面而没有任何介人的中间物。当我们做到了这点以后，就能够抓住那活生生的，震人心弦的事实本身。

在达到这种情况以前，自由只是一个空洞的名字。第一个目标是挣脱束缚所有人类的桎梏，但是如果我们没有切断缚住我们手足的无知的锁链，那么，我们到那里去寻求解脱呢？形成这个无知的锁链的，不是别的，就是与我们所能具有的一切思想和感情连在一起的理智和肉欲的迷醉。它们是不容易摆脱的，就像禅师们所说的，它们好像湿衣服一样黏在我们的身上。“我们生而自由和平等”。不管这句话在社会和政治上具有什么意义，禅认为在精神领域内是绝对真实的，并认为我们周围的一切桎梏和束缚，都是由于我们不认识存在的真实情形而后来加上去的。禅师们以最不拘形式和最亲切方式给予求道者的一切言话和行动方面的做法，都是

用来使他们回到最初的自由状态的。除非我们不依靠任何观念活动只透过自身的努力去亲身体验它，否则，就没有真正实现它。因此，禅的终极立场是认为我们由于无知而被导入迷途而在自己身上发现一种分裂，并认为在有限与无限之间自始就不需任何斗争，而我们所热切追求的平和无时无刻不在那里。有名的中国诗人苏东坡在下述一首诗中表达出这个观念：

“庐山烟雨浙江潮，
未到千般恨不消，
及至到来无一事，
庐山烟雨浙江潮。”

这也是青原惟信的看法，根据青原惟信的说法，“当一个人未参禅时，见山是山，见水是水；当他透过良师的教导而见到禅理时，见山不是山，见水也不是水；可是当他真正有个休息处时，见山又是山，见水又是水了。”

公元九世纪后半期有一位禅师名叫睦州，有一次人家问他“我们每天都要穿衣吃饭，如何能免除这些呢？”这位禅师回答说：“我们穿衣吃饭。”这位发问者便说“我不了解你的意思，”。“如果你不了解，你就穿衣吃饭吧。”

禅总是与具体事实接触而不落入归纳推理活动之中。我不想画蛇添足，但是如果我想对睦州滥做哲学的解释，就可以这样的说：我们都是有限的，我们不能生活在时间和空间之外；就我们作为这地球上的被造之物而言，我们没有任何方法抓住无限的东西，我们怎能摆脱各种存在的限制呢？这也许是那和尚第一个问题中所表示的观念，对于这个观念，禅师的回答是：你一定要在有限事物中寻求超度，在有限事物之外，没有无限的东西；如果你想寻求超越的东西，那就

使你与这个相对的世界蜕节，这就等于自我毁灭。你总不会希望为了超度而赔上自己的生命吧。如果是这样，就喝水吃饭并在吃喝之中寻找自由之道吧。这个问题对于提出问题的人来说是太难了，所以他承认不了解老师的意思。因此，后者便继续说：不管你了解不了解，你都要继续生活在有限事物之中，也依靠有限事物而活；因为，如果你为了追求无限者而不再吃饭保暖的话，就会死。不管你怎样奋斗，涅槃总是要在生死中寻求的。不管你是一位觉悟的禅师还是一个最无知的人，都无法逃避我们所谓的自然法则。肚子空着时，两者都会感到饥饿；下雪，两者都要穿上外衣。不过，我的意思不是说两者都是物质性的存在，而是说不管他们精神发展的情形如何，他们还是他们。如佛经所示，当灵悟的火炬点燃时，洞中的黑暗就转变为光明了。并不是先去掉一个叫做黑暗的东西然后再带来另一个叫做光明的东西，而是说光明与黑暗在本质上自始就是一个东西；从黑暗转变为光明的这个转变只发生在我们心里或主观的意识里。因此，有限者就是无限者，反过来说，也是一样。两者不是分离的东西，只是我在理智上不得不这样想而已。从逻辑上去解释，这就是睦州回答那和尚话中可能包含的意思。我们的错误是把一个真正而绝对完整的东西分割为二。生命不正像我们所经历的那样，原是一个整体，却由于我们用理智的外科手术刀而切成稀碎的吗？

许多和尚要求百丈涅槃禅师为他们说法，百丈要他们先去田里工作，等工作完了再为他们讲解佛法大义。于是他们便去田里工作，当工作完毕以后请涅槃说法时，涅槃不发一言，只向和尚们张开双臂。也许禅毕竟没有什么神秘的东西。一切东西都是清清楚楚的。当你吃饭，洁身并在田里种植稻

米或菜蔬时，就在做着你在这世界上所需要做的一切事情，而无限者便在你身上实现了。如何实现呢？有人问睦州禅是什么东西，睦州便用梵语诵了一句经文"摩诃般若波罗蜜多"。问这问题的人承认自己不了解这句陌生经文的意义，于是睦州便解释说："我的衣衫穿了许多年之后，现在已经完全破旧了。稀松的地方已吹到九霄云外去了。"

那无限者究竟是这样一个贫困的托钵僧吗？

不管是什么，在这方面，有一件事是我们不能不知道的——即所谓安于贫困（因为只有在贫困中才有安宁）是用你人格的全部力量经过最猛烈的奋斗以后所达到的。从怠惰或心的放任态度中得来的满足是最应该憎恶的东西。因为这里面没有禅，只有怠惰和单纯的生长。我们必须以全部力量来从事奋斗。如果没有经过这种奋斗，我们所获得的任何平静安宁都是假的，也没有深厚的基础，一旦遭遇暴风雨就会把它压倒。禅是非常强调这点的。的确，我们要在禅里面去发现的道德力量，是来自于我们勇敢的与大无畏的生活奋斗。

因此，从伦理的观点来说，我们可以把禅看作一种旨在重建我们性格的熏陶。我们的日常生活只触及自己人格的边缘，没有在心灵深处引起震动。即使当宗教意识被唤起的时候，大多数人也是轻轻地放过它，在我们内心没有留下任何艰苦奋斗的痕迹。这样，便使我们生活在事物的表面层次。我们可能灵巧、聪明，但是，我们所产生的东西却缺乏深度、真实性，也不诉诸内在的感情。有些人根本不能创造任何东西，只能产生一些表现他们性格浅薄和缺乏精神体验的模仿品。虽然禅主要是宗教的，但也塑造我们的性格。如果我们说深刻的精神体验必定在我们人格的道德结构中产生变化，可能要好一点。

由否认这一点。但是，使我们在感到束缚的情形下变成不幸而受苦的，主要就是由于这些蕴积的东西。每当我们想活动时，它们就束缚我们，阻挠我们，并对我们精神领域投下一重厚厚的障幕。我们好像觉得自己不断生活在约束之下。我们渴望自然和自由，然而，我们似乎得不到它们。禅师们了解这一点，因为他们也曾经历过同样的体验。他们要我们摆脱所有这些讨厌的负担，因为，过一种真实和觉悟的生活，实在不必背负这种负担的。这样，他们便稍稍说些话并用行动表示，当我们正确地体会以后，便会从这些理智蕴积物的压制和支配之下解脱出来。但是，我们不会这么容易地获得这种体会的。由于长时期受惯了这种压制，心理的惰性便难得除去。事实上，它已深深地进入我们生命的根本，我们要彻底改造自己整个人格的结构。改造的过程是带着泪和血的。但伟大禅师们所攀登的高峰，不可能用其他方法到达！除非我们以整个人格的力量来争取，否则，便永远无法获得禅的真理。这条路上满布着荆棘，而攀登的地方也十分滑溜。这不是生活中的游戏而是最严肃的工作；任何懒惰的人永远不敢作这种尝试。这确是一块锤炼你性格的铁砧。对于“禅是什么？”这个问题，一位禅师答以“倒在烈火上的热滚滚的油”。在禅向我们现出微笑并表示“这里是你的家”以前，我们必须经历这种强烈的体验。

在禅师们所说的许多话当中，有一句震撼我们内心的话：庞蕴（以往是儒门弟子）问马祖（七〇九——七八八）：“不与万法作伴的人是一种什么样的人？”马祖回答说：“等你一口吸尽了西江之水，我才告诉你。”对这个禅学史上最严肃问题来说，这是一个多么不相干的回答！当我们知道有多少人在追求这个问题的答案时，马祖这句答话似乎是

亵渎神圣的。但是马祖的热诚是毫无疑问的，这是所有学禅的人都非常明白的事情。事实上，六祖慧能之后，禅的兴起归功于马祖的光辉事业，在他门下，出过八个以上的高明禅师，而那曾为禅门最初俗家弟子的庞蕴则获得中国佛教中维摩诘的美名。这两位老资格禅师之间的谈话，不可能是无聊的游戏。不管他们的谈话看起来如何轻松甚至不负责任，然而，其中却藏有禅宗文献中最宝贵的精华。不知道有多少学禅的人由于马祖这句话的不可思议而汗湿和嚎哭。

在举一个例子：一个和尚问长沙景岭禅师"南泉死后到什么地方去？"景岭回答说"石头作沙弥时，曾参见六祖。"和尚说"我不是问石头见六祖问题，我是问南泉死后到什么地方去？"景岭回答说"关于这个，教你自己去想。"

灵魂不朽是另一个大问题。我们几乎可以说，整个宗教历史就是建筑在这个问题上。每个人都想知道死后的生命。当我们离开这个世界后，我们到什么地方去呢？是不是真有来生呢？还是此生一了便百了呢？虽然有很多人可能根本不关心这个孤独"无伴"者的意义，但是，没有人一生中一次也不问自己死后到什么地方去。石头年轻时是不是见过六祖，似乎与南泉死后到什么地方去没有任何内在的关联。南泉是景岭的老师，这和尚自然而然地问他这位老师最后到什么地方去了。从一般逻辑的法则来看，景岭的回答根本不是回答。因此，便产生第二个问题，不过还是这位禅师口里的双关用话。"教你自己去想"这句话作何解释呢？从这里看，很明显的，禅是一回事而逻辑则是另外一回事。当我不能这样加以区别，希望禅给我们某种在逻辑上前后一致在理智上明明白白的解释时，就完全误解了禅的意义。我不是一开始就说过禅只涉及事实而不涉及一般法则吗？这就是禅直接达

到我们人格基础的地方。一般的说，理智并不把我们带到那里，因为我们并非生活在理智中而是生活在意志中。正如劳伦斯修士所说"我们应该在活动和意志活动之间作一大区别：前者比较没有价值，而后者则具有一切价值。"就是表达这个真理。

在禅的文献中，充满了这种话，这种话好像是很偶然的，好像是很不经意地说出来的，但是那些真正认识禅的人却会告诉我们，所有这些从禅师们口里很自然地说出来的话，都好像烈性毒药，当我们一旦接受它们时，就会引起剧烈的痛苦以致使我们像中国人所说的一样感到回肠九结。但是只有经过这种痛苦和震动之后，所有内心的杂质才会洗涤干净，而我们对生命也就有了一种完全新的展望。奇怪的，在经历这些心理的奋斗以后，禅就慢慢变得容易领悟了。但事实上禅是一种实际的和个人的体验，不是一种可以用分析或比较方法获得的知识。"除了对诗人以外不要谈诗，只有病人才知道怎样同情病人。"这两句话说明了整个情形。我们的心应该成熟到与禅师们的心合调。如果我们达到这种程度，那么，只要我们敲击一根弦，另一根弦就必定发生反应。和谐的音符总是产生于两根以上琴弦的共鸣。同样，禅所做的也是使我们的心弦成为过去禅师们的共鸣者，换句话说，从心理上看，禅使我们放出可能储藏的一切能力，在普通情形下，我们是感觉不到这些能力的。

有人说禅是自我暗示。但这种说法并没有解释任何东西。当提到"大和魂"这个名词时，大多数日本人心中似乎唤起一种热烈的爱国情绪。教小孩们尊敬太阳旗而当士兵们走到军旗前面时，他们自然而然地举手敬礼，当人们责备小孩子的行为不像个小武士并玷辱他祖先名字时，他会立刻鼓

起勇气而低抗各种诱惑。所有这些观念都是激发日本人内心力量的观念，而这种激发，根据某些心理学家的看法，乃是自我暗示。社会的风俗习惯和人类模仿的本能也可以看作自我暗示。道德熏陶也是如此。给学生们一个模范让他们遵循或模仿。透过暗示作用，观念便渐渐在他们心中生根，最后在他们行为中表现出来，好像这个观念是他自己本来就有的。自我暗示是一个没有用处的理论，它没有解释任何东西。当他们说禅是自我暗示时，我们对禅是否有更清楚的认识呢？有人认为用一个新流行的名词去称呼某些现象是合乎科学的，并完全满意这种说法，好像是以一种自发性的方式来运用它们似的。禅的参究一定要那些较有深度的心理学家来从事。

有人认为我们意识中还有一个未知的领域，这个领域现在还没有加以完全而有系统地发掘。有时候我们称这个领域为无意识或下意识。这是一个充满着许多不易了解的意像的领域，当然，大多数科学家都不敢践踏这块土地。但是我们不要以为这就否定它的存在。正如我们日常意识范围内充满着一切有益的和有害的、系统的和杂乱的、清晰的和模糊的、确定有力的和微弱易于消逝的可能意像一样；下意识也是各种神秘论或神秘主义的储藏所，透过下意识这个名词，我们可以了解一切被认为隐藏的或不正常的或心理的或精神的东西。悟见我们本性的力量可能也藏在那里，而禅在我们意识中可能唤起的，就是那个东西。无论如何，禅师们用比喻象征的方式表示我们第三个眼睛的打开。“开悟”就是这种打开或唤醒的普通名称。

怎样才能产生这种开悟呢？

借沉思默想那些直接从理智或妄想所掩盖的内心领域倾

出的，以及有效构想的消灭所有产生于无知和错乱中的言词或行动[1]。

关于这方面，读者们也许有兴趣去认识一些被禅师们用来打开弟子慧眼的方法[2]。自然，他们常常运用自己进入禅堂时所携带的各种宗教标志。通常这种标志是"拂尘"[3]、"竹杖"[4]、"如意"[5]或"棒子"。最后一种似乎是禅师们表达禅道时最喜欢用的一种工具。现在让我们举出一些运用的实际例子。

根据长庆慧棱禅师的说法，"当一个人知道那棒子是什么东西时，他的参禅生命就结束了"。这段话使我们想起丹尼逊（Tennyson）所谓裂墙中的花朵。因为当我们了解棒子的道理时，就知道"神和人是什么"了；这就是说，我们悟见了自己的本性，而这种悟见最后扫除了那些扰乱我们心理平衡的一切疑惑和迷恋。因此，在禅里面，棒子的意义可以很容易领会的。

大约公元十世纪左右的芭蕉慧清禅师，有一次对大家说："当你们有棒子时，我给你们一根；当你们没有棒子时，我要夺去你们的棒子。"这是禅家最具有特色的一段话，但是后来大沩慕哲却敢于向这段话挑战而说出一段正好相反的话："至于我，却与他不同。当你们有棒子时，我要夺去你们的棒子；而当你们没有棒子时，我要给你们一根。这是我说的话。你们能够运用棒子吗？你们不能运用吗？如果能够运用，那么德山将是你们的先锋，而临济则将是你们的后卫。

---

① 禅有其自身从事默想的方式。禅与寂静主义或沉醉于恍惚中毫无关系。
② 见第五章"禅教的实际方法"。
③ 印度最初的一种驱蚊子的东西。
④ 几英寸长的一种竹杖。
⑤ 经过特别设计而制成的杖。它表示"如人所愿或所想"的意思。

但如果不能运用，就请归还原主。”

一个和尚对睦州说“什么是超越诸佛诸祖（智慧）的道理？”这位禅师立刻在众人前伸出他的棒子说“我说它是一根棒子，你们说它是什么？”提出这问题的和尚没有说一个字。这禅师又把棒子伸出说“超越诸佛诸祖（智慧）的道理——啊，和尚，那不是你的问题吗？

那些不重视睦州所说这些话的人，也许把它们看作完全没有意义的。就那超越我们知识界限的最高智慧而言，棍子是否称为棒子似乎没有多大关系。但另一位伟大禅师云门所说的话也许比较容易了解。有一次，他也在众人前扬着他的棒子说“我们在经中得知迷误的人把这个当成实物，二乘把它变为无，圆觉乘把它看作幻象，而菩萨乘则承认它表面实在但却根本虚空。”这位禅师继续说“但是，和尚们，当你们见一棒子时只说它棒子。你们行也好坐也好，但不要站在那里犹豫不决。”

仍然是那根无关重要的棒子，但却从云门那里得到一些更为奥秘的道理。有一天，他向大家说：“我的棒子已经化成龙，一口吞下了整个宇宙；请问山河大地在那里？”又有一次，云门引证古代佛学者的话说：“敲空作响；击木无声，”于是云门伸出他的棒子击向空间说“啊呀，好痛！”然后又敲着木板问“有声音吗？”一个和尚回答说“有声。”于是这位禅师便大声说“啊，你这个凡夫俗子！”

如果我继续这样举例下去，将会没有完的，所以我不再举例子。但是我希望你们有人问我下面几个问题：这些话与我们见性有什么关系吗？在那些表面上没有意义的关于棒子的谈话与现实生活的重大问题之间，有任何可能的关系吗？

我再举两段话来回答这些问题，一是慈明禅师说的，一

是圜悟禅师说的：慈明某次说法时说：“一旦扬起一微尘，整个大地就在那里显现出来。在一头狮子身上显示千千万万狮子，而在千千万万狮子身上也显示一头狮子。实际上它们有成千成万，而你却只认识其一，只有其一。”这时，他举起棒子並继续说“这是我自己的棒子，那头狮子在什么地方呢？”他把棒子放下来，离开讲坛。

在《碧岩录》中，圜悟禅师在介绍俱胝和尚“一指禅”中，表达同一观念：

“扬起一微尘，大地就在其中；一朵花开，整个宇宙也随着产生。但是当尘土还没有被扬起而花朵还没有开放时，我们的眼睛应该落在什么地方呢？所以说像斩断一捆线似的，斩断了一根，其余的线都会斩断，又像将线染色一样，一根着色了，其余的线都会着上同一颜色。现在，你离开了所有错综复杂的外缘关系，但不要忘了你内在的宝藏；因为透过这个宝藏，那高尚的和低微的都有所反映，而那进步的落后的也没有什么分别，都是很完美地表现出来。”

唯一之道。"

上面这些话不是禅学中非常特殊的话，但对大多数禅学批评家来说，一定会引起嫌恶。佛法简直被否定了，而关於佛法的知识，对於通晓禅理了悟大道来说，也认为是不必要的，相反的，大道似乎等於佛法的否定。怎么会这样的呢？我想在下面的讨论中回答这个问题。

二、佛法的生命与精神

如果我们想弄清楚这点並证明禅家所谓禅保留着佛法的本质而非文字记载中的具体信条这一看法，就必须除去佛教一切表面的架子和附属的东西而发见其根本精神，因为这些外表和附属物妨碍它原始生命力的活动，所以容易使我们把非根本的东西看作根本的东西。我们知道橡树的果实与橡树不一样，但是只要继续生长，那么，两者的相同乃是逻辑的必然结果。要确实观察橡树的本性，就是要从其各个历史过程中找出一个未被中断的发展。当种子还是种子並不表示其他东西的时候，种子里面就没有生命；它是一件完成了的东西，除了作为历史好奇心的对象以外，在我们的宗教经验中，没有任何价值。同样，要确定佛法的本质，我们必须追寻它的整个发展路线並了解什么东西是将它带到现在这样成熟状态的最健全和最具活力的胚芽。当我们做到了这点以后，就会知道我们应该以什么方式将禅看作佛法各个发展阶段之一，並在事实上把它看作佛法中最根本的因素。

因此，要完全把握任何具有长远历史的宗教之结构，最好把宗教的创始者和他的教训分开，将前者看作后者发展过程中一个最有力的决定因素。关於这点，我的意思是：第一，所谓教祖当初並没有存心要成为任何宗教体系之教祖的想

法，只是这种宗教体系后来以他的名字而成长的；第二，对他的信徒们来说，当他还活着的时候，他的人格没有被看作独立於他的教训之外；第三，至於他们教祖的人格本质在他们心中无形地发生作用的东西，在他死去以后，极其强烈地显露出来；第四，教祖的人格在信徒们心中变成巨大的影响力以至使这种人格成为他教训的核心，这就是说，后者被当作前者的意义的解释。

如果我们以为任何现存宗教体系都是它的教祖完全成熟的心灵产物而传给后代的，因而后继者对其教祖及教训应做的事，只是接受教祖及其教训而视之为神圣不可侵犯的遗产——不可为信徒个人的精神体验之内容所侵犯的一种宝藏，那么，这就是一个大大的错误，因为这种看法没有考虑我们自己的精神生活是什么，並且把宗教彻底僵化了。不过，这种静态的保守主义，往往有一个进步的力量与之对立，这个进步的力量便是从动的观点去看宗教体系。这两种显然矛盾的力量织成了整个宗教史。事实上，历史就是这种无所不在的斗争记录。但是，宗教中有着这种斗争，表示宗教是在追求某种目标，並表示宗教是一种活的势力；因为它们渐渐把原始信仰中那些隐藏的含义发掘出来，並且以一种当初想像不到的方式来使其内容更加丰富。不但在教祖的人格方面发生这种情形，在他的教训方面，也发生同样情形。结果便产生一种可怕的复杂性，或者说得更正确一点，产生一种可怕的混乱，有时候，这种混乱使我们不能正确地看到一个现存宗教体系的真正内容。

当教祖还活在他的追随者和信徒们当中时，后者没有把教祖个人和他的教训分开；因为教训在人身上实现出来，而人也借教训得以具体的说明。接受教训就是追随他的步伐——

也就是信仰他。他出现於他们中就足以鼓舞他们並使他们相信他的教训。也许他们没有完全领会他的教训，但是，他那令人信服的表现教训的方式，却在他们内心留下深刻的印象，使他们毫不怀疑它的真实性和永久价值。只要他活在他们当中並对他们讲话，他的教训和他本人就会引起他们的注意。甚至当他们退处僻静处所並默想他的教理以作为精神熏陶时，他的影子也会出现在他们心眼之前。

但是，当他本人庄严而具有影响力的人格不再被他们看见时，情形就不同了。他的教训仍然在那里，他的追随者可以从记忆中完全背诵它，但是它与教师之间人格上的关联却已失去了，把他和他的教训紧紧结合为一体的活的联系永远断了。当他们思考教义的真理时，就不禁想到他们的导师是一个比他们自己远为深奥和高尚的人。过去自觉地或不自觉地发现以种种方式存在於领导者和信徒之间的那些相同的地方，渐渐消失不见了，而当其消失时，那另一面——也就是使他与他的追随者们极不相同的一面——便非常引人注目地和无可避免地显露出来。结果使大家相信他一定是来自於一个完全与众不同的精神源泉。神化过程这样不断地进行，最后在这位祖师死去若干世纪以后，便变成神的直接表现——事实上，他本人就是神了，他身上具有完全实现了的最高人性。他是神子或佛陀和救世主。於是，他的信徒便把他和他的教训分开而只考虑他本人了。他在信徒们眼中，便占住了他们所信宗教的中心地位。教训固然是重要的，但主要的还是因为出自於这位高超者之口，並非因为它含有爱或觉悟的真理。诚然，教训是应该透过教祖高尚人格而加以解释的。现在，后者凌驾整个宗教体系之上；他是散发觉悟之光的中心，只有相信他是救主，才可以得救。

以这个人格为中心，便产生了以其教训为基础的各种哲学体系，但这些哲学体系多少是根据信徒们的精神体验而被修正改变了的。如果教祖的人格没有在其追随者内心激起深刻的宗教感情，那么，这种情形也许就不会发生；这就是说，最引起后者重视这教训的，主要的不是教训本身，而是使教训得以产生的东西，如果没有这东西，教训就决不会成为那样的。我们往往不会因为一句话是根据逻辑法则提出的就相信这句话的真实性，主要是因为它具有一种激发人的生命冲动。我们最先被它所感动，然后才想去证明它的真实性。了解固然是需要的，但仅有了解决不能使我们作心灵的冒险。

有一次，日本一位最伟大的宗教家自己承认"我不在乎下地狱还是到别的什么地方去，只因为我老师教我念佛名号，我就照着他的话做。"这不是盲目接受老师的话，而是老师身上有某种深深吸引着他的东西，学生便全心全意接受这东西。纯粹逻辑决不会对我们发生作用；一定有某种超越理智的东西。当保罗坚认"如果基督不复活，你的信仰就没有用；你仍然在罪恶之中"时，他不是诉诸我们对事物的逻辑观念，而是诉诸我们精神上的渴望。事物是不是像编年史上所发生的事实一样的存在，那是没有多大关系的，我们最关心的是自己内心希望的实现；甚至所谓客观事实也可以这样塑造出来以产生精神生活所需要的最佳结果。经过若干世纪成长以后的现存任何宗教之创始者的人格，一定具有一切满足这种精神需要的特质。一旦他死后，他追随者的宗教意识中便把人和教训分开，如果他够伟大的话，便会立刻占住他们精神的中心地位，而他所有的教训也会以种种方式用来解释这个事实。

用更具体的方式来说，我们可以问，在基督教教义中，

有多少东西像我们今天所了解的一样，多少是基督本人的教训呢？多少又是保罗、约翰、彼得、奥古斯丁甚至亚里士多德的贡献呢？基督教理论的伟大结构，是基督教领袖们不断体验到的基督教信仰的产品；它不是一个人的产品，甚至不是基督的产品。因为教义论往往并非必然地涉及历史事实，相反的，与基督教教义比起来，这些历史事实只是次要的：教义是应该存在的东西而不是实际存在或曾经存在过的东西。它旨在建立普遍有效的东西，这种普遍有效的东西，不应像今天某些基督教教义解释者所主张的受历史要素中的事实或非事实所侵犯。基督是不是真的曾经自称为弥赛亚（犹太民族所期待的救主），这是一个很大的历史论战，基督教神学家，到现在还没有定论。有人说就基督教信仰来说，基督曾否自称为弥赛亚，根本没有什么关系，尽管有这许多神学上的难题，然而，基督仍然是基督教的中心。基督教大厦是建筑在以耶稣为中心的基础上的。佛教徒可能接受的某些教训也可能对他的宗教体验具有同感。但是，就其没有视耶稣为“基督”或救主的信仰而论，就不能算是基督徒。

因此，基督教不但是由耶稣本人的教训构成的，也是由耶稣死后关于耶稣的人格及其教义所积累的一切教条的或思辨的解释构成的。换句话说，基督并没有创立所谓基督教，只是他的追随者把他看成基督教创始者。如果他现在还活在他们当中，很可能认可现在加于自称基督徒者身上的一切理论、信念和习惯。但是，如果有人问他那些教义是不是他的宗教时，他也许不知道怎样回答，很可能承认自己一点也不知道今天基督教神学中所有的哲学精华。但是从现代基督徒的观点来看，他们会非常确切地使我们相信，他们的宗教要归源于“唯一的起点并归功于最初的主要人物”，即耶稣基

督，并使我们相信，不论在其宗教内容中看到的解释和变化有多少，都不会阻碍他们特有的基督信仰。正如他们原始社会的同胞一样，他们都是基督徒；因为同样信仰的成长和发展，有其历史的连续性，这是它的内在必然性。将一特定时代的文化形式看作神圣不可侵犯的东西并要永远不变地传下去，便成为抑制我们追求永久协调性的精神渴望。我相信这就是进步的现代基督徒所取的看法。

那么，现代进步的佛教徒对那构成佛教本质的佛教信仰，其态度又怎样呢？佛陀的信徒对佛陀的看法如何？佛的本质和价值是什么呢？当佛法只被看作佛陀的教训时，是否能解释历史过程中展开的佛教生命呢？佛教的生命不是佛陀内在精神生活的展开而是佛教文献中所谓的法吗？在佛陀的文字教训中不是有一种产生这生命的东西吗？不是有一种作为表现整个亚洲佛教历史特色的所有论证和争论基础的东西吗？这个生命就是进步的佛教徒努力寻求的东西。

因此，如果我们只把佛教看作佛陀本人所建立的许多宗教教理和实践方法，就完全不符合佛陀的生命和教训；因为它不仅此而已，还含有佛陀后继者所有的体验和思想，尤其是关于他们始祖的人格及其对自己教理的关系方面所有的体验和思想，这些东西构成佛教的最重要部分。佛教并非产自佛陀无所不具的心灵。认为佛教自始就完备的理论是对佛教的一种静态看法，并切断了它继续不断且永不中止的成长。我们的宗教体验超越时间的限制，而其不断扩充的内容，需要一种并不破坏自己但却不断成长的更为有力的形式。佛教既是一个活的宗教而非充满着死的和无用的材料的历史陈迹，就一定能够吸收和消化一切有助于自身成长的东西。这对任何具有生命的有机体来说，都是很自然的现象。而这个

生命是可以在不同形式和解释之下加以探索的。

根据巴利佛学者和阿含佛学者的看法，就其一贯的教训所示，所有佛陀教导我们的，似乎可以归纳为四圣谛，十二因缘，八正道和无我观及涅槃。如果这样的话，那么，当我们只考虑教理方面时，我们所谓的原始佛教是非常简单的一个东西。在这些教理中，没有什么东西可以产生后来包括小乘和大乘佛法的体系。如果我们想彻底了解佛法，就必须深深地进入它的活的精神所在的根本。那些满意于教条表面看法的人，容易忽略真正解释佛教内在生命的精神。佛陀教训中更深一层的东西未能引起某些弟子的注意，或者说，他们没有发觉使其倾向老师的真正精神力量。如果我们想接触佛教不断成长的生命动力，就必须看到更深一层的地方。不管佛是多么伟大，总不能把胡狼变成狮子，胡狼也不能体会佛的动物性之外的东西。如后期佛教徒所说，只有佛才能了解另一佛；当我们的主观生活没有达到佛的同一境界时，就看不到促成他内在生命的许多东西；我们不能活在自己世界以外的任何其他世界。因此，如果原始佛教徒在其教主生命中所看到的正如在著作中所记载的一样，没有别的东西，这并不证明属于佛陀的一切东西就此表露无遗了。可能有其他佛教徒，由于他们内在意识较为丰富而更深一层的透入他的生命。这样，宗教史便成为我们自己精神发展的历史。可以说我们应该从生物学的观点而不应以机械的观点去看佛教。如果我们采取这种态度，那么，四圣谛的道理甚至也变得含有更深的真理了。

佛陀不是形上学家，当然避免讨论那种严格理论性题目以及在成佛方面没有实际关系的题目。他对当时印度人所探讨的哲学问题，可能有他自己的看法。但像其他领袖一样，

他的主要兴趣是在思辨的实用结果方面，而不在思辨本身。他忙于试图拔出刺入肉中的毒箭，不想探讨箭的历史，目的和构造；因为生命太短促，没有时间去探讨这些东西。因此，他如实地了解这个世界；就是说，他借自己宗教灵悟的体会以及自己的价值判断去解释这个世界。他不想更进一步。他称自己看世界和生命的方式为“法”，这是一个很广泛和富于弹性的名词，虽然它不是第一次为佛陀所用；因为这名词在佛陀以前就已经流行，其主要意义是规范和律法，但佛陀却赋予它更深刻的精神意义。

佛陀是重视实践的而非重视形而上的，这可以从他敌对者攻击他的批评中看出来：“瞿昙（释迦牟尼的名字）老是一个人坐在空屋子里，所以他已失去智慧……甚至他最有智慧和最好的弟子舍利弗也像婴儿一样，那样的愚笨而没有口才。”但是，这里却藏着未来发展的种子。如果佛陀专心致力于理论工作，就无法希望他的教训有所增长。思辨也许是精深的，但是，如果其中没有精神生命，其发展可能性就立刻到了尽头。“法”不断地成熟，因为它具有神秘的创造力。

显然，佛陀对理智抱有一种完全属于实用主义的看法，并留下许多哲学问题不予解决，因为他认为这些问题对于达到生命最后目的是不必要的。这种想法对他来说是很自然的。当他还活在信徒们当中时，他本人就是自己教义中所含一切东西的活的说明。法的一切重要方面都在他身上表现出来，根本不必对“法”、“涅槃”、“我”、“业”、“菩提”等概念的意义作太多的思辨。佛陀的人格是解决所有这些问题的钥匙。他的信徒们没有完全了解这个事实的意义。当他们自以为了解“法”时，不知道这种了解实际上是依靠佛陀的。他的出现总能以某种方法对他们所遭遇的任何精神上的

苦闷，产生镇定和使人满足的效果，他们觉得自己好像安然地躺在慈母怀抱里；对他们来说，佛的确是如此的。因此，他们不迫切地需要佛陀在他们可能感到的哲学问题上去开导他们。在这方面，他们对佛陀之不愿引导自己进入形而上学之中感到满足。同时也使后来佛教徒有很多机会在佛陀的教训方面，尤其在佛陀的教训与其人格之间的关系方面，展开自己的理论。

佛陀的入灭，对他的信徒们来说，可以说是失去了世界之光，他们原是透过这世界之光看清各种事物的。佛留下来的法还在，他们希望在法中看到佛陀，就像受他的亲身教训一样，但却没有以前那样活生生的效果；含有许多规则的道德教训，在僧众生活中虽被遵循着，但这些则规的绝对性却没有了。他们退处于静止状态而默想佛祖的教训，但这种默想缺乏令人鼓舞和满足的力量，因为人们常常会对它发生疑惑，他们的理智活动又自然而然的产生了。现在，一切事物都要用推理能力加以解释。弟子们纯净的信仰开始变为玄学家的思维。过去以为从佛陀口中说出使人信服而加以接受的训谕，现在已当成哲学讨论的题目来研究。这种研究很快就分成两个派别，激进主义与保守主义对立，而在这两大趋势之间，又有各种不同的小派别。上座部与大众部对立，中间则有二十多种不同的派别。

不过，我们不能把对佛陀和其教训方面各种不同的看法从佛教中排除，我们不能认为这些看法是佛教以外不属佛教构成要素的东西。因为这些看法正是构成佛教架构的东西，如果没有这些看法，整个佛教的架构就完全空了。经过长时期发展以后，现存任何宗教的大多数批评家所犯的错误，是把宗教看作一种需要如实地加以接受的已经完成了的体系，

事实上，任何有机的和精神的事物——我们认为宗教就是这样一种有机的和精神性的东西——都没有一种可以用圆规和米突尺在纸上描绘出来的轮廓。它不能加以客观的界定，因为这样将会限制它的精神成长。因此，我们可以说，要知道佛教是什么，就要去发现佛教的生命，并且要从内部去了解它在历史上的发展。所以，佛教的定义就是展开这种精神运动之生命力的定义。佛灭后关于佛本人，他的身世和教训的种种说法、争论、注释和解释，都是主要地构成印度佛教之生命的东西，没有这些东西，可能就没有佛教这种精神活动。

总之，构成佛教生命和精神的，不是别的，就是佛陀本人的内在生命和精神；佛教是以其创始者的内在意识为中心而建立的一种组织。随着历史的演进，它的表面组织形式与实质可能有变化，但那支持整个大厦的佛的内在意义，却永远是一样的而且永远存在的。当佛在世时，他想根据弟子们不同的资质因人施教：这就是说，后者更尽力体会他们祖师指出究竟解脱之道的各种论述的更深一层意义。我们知道，佛陀“用一种声调”论述事情，但他的弟子们却尽可能以各种不同方式去解释和了解他的论述。这是必然的现象，因为我们每个人都有自己内在的体验，而这种体验是要用自己所创造的说法来加以解释的，当然，这在深度上和范围上都有不同。但是，大多数情形下，这些所谓个人的内在体验，可能不会太深刻有力以至需要用原创的语词来表达。只要对过去的说法——曾经为过去有创造性的精神领袖所使用的——加以新的解释就可以了。这就是所有伟大历史性宗教扩充其内容或观念的方式。在某些情形下，这种扩充可能表示原始精神完全埋没以后所产生的上层建筑的过份成长。这就是需要加以批判的地方。但在别的地方，我们不要忘记去认识那仍

然发挥作用的活的原则，就佛教而论，我们不应忽略影响佛教历史发展的佛陀内在生命。禅家说，他们把佛教的根本精神留传下来，这句话就是基于他们相信。禅抛去了佛教一切历史的和教理的外衣而把握了使人产生创造力的佛陀根本精神。

三、中国禅的觉悟说

要想了解印度的觉悟说或自觉说如何演变为中国的禅学，首先要知道中国人与印度人不同的所在。这样，我们将会知道禅是中国土地上最自然的产物，尽管两个民族的环境有许多差别，然而佛教却从印度成功地移殖到中国来了。一般地说，中国是一个最讲求实用的民族，而印度却是一个喜欢幻想和倾向高度思辨性的民族。也许我们不能说中国人没有想像力和缺乏戏剧感，但和佛祖出生地的印度人比起来，便显得相当深沉，相当阴郁。

每个国家地理上的特征，都在人民身上反映出来。热烈丰富的想像与冷漠阴沉的讲求实用，显然是对立的。印度人精于分析，也富于诗人的想像力；中国人则重视世俗生活，他们辛勤工作，从不想入非非。他们的日常生活是耕田、捡柴、挑水、买卖、孝顺父母、履行社会义务以及展开一套最复杂的礼仪。在某种意义上说，讲求实用，就是重视历史，纵观时间的进程而如实地记录它留下的痕迹。中国人很可以说自己是伟大的历史记载者——与印度人之缺乏时间感正好相反。中国人对白纸黑字的书本，意犹未足，还要把自己的事迹，刻在石碑上，因而发展出一种特殊的金石艺术。把事件记载下来的习惯，发展出他们的文学，而他们也都是精于文学並彻底厌恶战争的，他们喜欢过一种和平的文明生活。他们的弱点是可以为文学效果而牺牲事实，因为他们不太讲求

精确和科学。对优美词藻的爱好，常常淹没他们的实用感，但这里便也产生了他们的艺术。尽管如此，他们的冷静却从来没有达到我们在大多数大乘经论中所遇到的那种幻想。

中国人在很多方面都是伟大的，他们的建筑的确伟大，他们在文学上的成就也值得世人称道，但逻辑则不是他们的长处；他们的哲学和想像力也是如此。当佛教及其一切印度式的论证和想像物最初传到中国时，一定使中国人感到惊异。试看那些多头多臂的神——这是他们从来没有想到的东西，事实上也是印度以外其他民族都没有想到的东西。试想在佛教文学中的所有东西，似乎都赋有丰富的象征意义。数学的无限概念，菩萨的普渡世人，佛陀说法以前的奇妙景象等，不但在一般轮廓方面，而且在细节方面——大胆但精确，海阔天空但每一步都确实——在讲求实用和耕地的中国人看来，都是奇怪的事物。

从大乘经典中引一段话，就可以使读者们相信中国人和印度人在想像力方面的不同。在妙法莲华经中，佛陀想在关于自己成佛以来所历时间方面加深弟子的印象；他说，我们不要以为他的得道是在无法估计的年代以前于伽耶城附近菩提树下完成的，也不要以中国人所用的一般方式来表示这事发生在很多年代以前，他用一种最富于分析性的方式描写他成佛以来所历经的长远时间。

“然，善男子，我实成佛以来，无量无边百千万亿那由他劫。（那由他是印度的数目字，劫表示世界由生成到毁坏的一个循环——译者）。譬如五百千万亿那由他阿僧祇（阿僧祇也是印度的数目字——译者）三千大千世界；假使有人，末为微尘，过于东方五百万亿那由他阿僧祇国，乃下一尘；如是东行尽是微尘。诸善男子，于意云何？是诸世界可得思

理智所了解的日常方法加以完成的东西。当理智无法分析佛的精髓时，就借丰富的想像力帮助自己去想像它。当我们想用逻辑方法来解释觉悟时，就常常发现自己陷于矛盾之中。但是，如果诉诸象征的想像力时——尤其是我们自由地赋与这种能力时——就比较容易体会了。至少这是印度人设想超自然主义的意义。

舍利子问维摩诘，他那间仅有一个座位的小房间怎能容纳随文殊师利同来探病的数以千计的众菩萨阿罗汉和天人阿罗汉是比菩萨低一层次的，天人是比人高一层次的——译者），维摩诘回答说："你们来此是求座位还是求法呢？……求法的人在虚空中发现法。"后来，当文殊师利告诉他从什么地方得到座位时，便请须弥明王佛供给他三万二千个装设庄严高约八万四千由旬（yojana是印度的度量单位——译者）的狮子座。当这些座位搬进以后，前此仅可容纳一个座位的房间，现在神奇地容纳着所有随文殊师利同来的人，每个人都舒服地坐着装饰华贵的宝座。当舍利子看到这个超自然现象时，感到非常惊奇，可是维摩诘却解释说，对那些了解精神解脱之道的人们来说，须弥山可以容纳在芥子里面，而四大洋的海水也可以灌人皮肤的毛孔里面，却不会使鱼龟和其他海中生物有任何不便之感；因为精神王国是不受时间和空间限制的。

从楞伽经第一章里，再引一例。当罗婆那王透过大慧菩萨请求佛陀说法时，意外地发现自己的山居然变为无数满布宝石和装饰极其华丽宏伟的山，每个山上都有佛陀出现。每一佛前都站着罗婆那王自己及其大众以及十方世界所有国土，而每一国土之中，又都出现如来，如来之前，又出现罗婆那王及其家人、宫殿、庭园，陈设都跟自己所有的完全一样。

在这些无法计数的大众中，每个人前面又出现大慧菩萨在请求佛陀说法；当佛陀用千百种美妙的声音讲完之后，整个情景便突然消失不见了，佛陀及所有菩萨和追随者都不见了；最后，罗婆那王发现自己单独在古老宫殿里。现在他回想着："谁在发问呢？谁在听讲呢？出现我面前的那些东西是什么呢？是梦吗？或是神奇的现象吗？"他又回想着："事物都是这样，都为心所造。当分别心一起，常出现各种各样的事物；但是当心不起分别时，就看到事物的真相。"当他这样回想着的时候，听见空中和殿中有些声音在说："国王呀！你想得不错，你应该按照这种看法持身处世。"

大乘文献不是唯一记载着佛陀那种超越时空及人类心理和生理活动一切相对情况的神力的。在这方面，巴利文经典毫不逊于大乘经典。在巴利文经典中，佛陀不但具有三种，即知过去未来和自身的解脱，还能表现三种奇迹，即神秘的奇迹、教化的奇迹和显现的奇迹。但是，当我们仔细研究各次结集（结集佛的言说）中所描写的奇迹时，我们知道，这些奇迹除了赞美和神化佛陀的人格以外，没有其他目的。

记载这些奇迹的人，一定认为用这种方法可以使佛祖师更为伟大而使其敌对者认为他远超越一般人之上。从现代的观点看，如果他们认为佛师的任何不平凡作为，那样吸引人们注意佛教因而承认其无上价值的话，这种看法就是很幼稚的；但在印度的古老时代里，大众，甚至受过教育的博学学者都时常怀着一种超自然主义思想，佛教徒自然充分利用这种信念。但是当我们接触大乘经典时，就立刻知道，这里以更大规模描述的奇迹，与上面所说的超自然主义或任何隐秘动机如宣传或自夸毫无关系，却与经典中所阐扬的学理本身，发生根本而密切的关联。例如，在般若波罗密多经中，描写

佛陀身体各部分同时发出无数光芒照耀着一切世界最遥远的边缘，而在华严经中，则描写佛陀在不同时刻，身体不同部分发出种种光线。在妙法莲华经中，描写佛陀从眉毛间射出一道光辉，照耀着东方八万佛国，现出其中一切东西甚至最幽深的无间地狱中的居住者。显然，这些大乘经典的作者，在记载佛陀的神力方面，心里所想的，与小乘结集者所想的，颇为不同。这里，我用最普通方式指出大乘经典写作者心里所想的是什么。对大乘超自然主义作详细的系统研究，无疑是一件有趣的工作。

无论如何，我想，上面所举的例子，足以确立我的理论，即认为把超自然性引进大乘佛学中的理由，是要表示理智了解精神事实的不可能性。当哲学不能再以逻辑方法去解释它们时，像吠陀的神秘主义者一样，维摩诘便缄默不语；印度大乘著作家都不满这种方式，他们更进一步引进超自然的象征，但是，中国禅家仍然发明自己的方法，根据自己的需要和知见来应付那些表达我们最高深精神体验时所产生的困难。

中国人不像印度人那样喜欢把自己隐藏在神秘和自然主义的迷雾中。庄子和列子是中国古代两个最接近印度型的人，但是，在壮丽宏伟、精密细巧和海阔天空的想像力方面，他们的神秘主义尚未接近印度大乘学者那种神秘主义。庄子充其量骑在搏云雾而上飞翔的大鹏鸟背上；而列子也只能乘风驾雾而已。后来的道家梦想经过多年苦行磨练並服食长生不老药以后能登人天界。所以，中国有很多道家隐士，住在远离人群的山上。可是，在中国历史上，没有记载能够与维摩诘或文殊师利比得上的任何圣者和哲学家。列子不谈鬼神和超自然现象的说法，是中国人心理状态的真实表现。中国

的内在意义。这是自然的现象，因为我们知道，印度人胜过中国人的地方就是这方面。我曾经说过，大乘哲学的大胆和精细，一定使中国人感到非常惊异，因为在佛教传入中国之前，除了伦理学以外，实际上没有任何可称为科学的思想体系。他们在伦理学中发现自己的力量；即使像义净和玄奘这种虔诚的佛教徒，也承认这一点，虽然他们致力于密宗心理学和华严形上学；可是，他们认为，就道德文化而论，中国是优于印度的，至少不必向后者学习。

由于本土和印度有能力有学问和虔诚的学者们以最快速度不断翻译大乘经论，因而使中国人探索一个以往不曾深入的领域。在早期佛教传记史上，我们发现注释者、解释者和哲学家的人数远超过译述者和坐禅大家。佛教学者最初完全在理智上吸收大乘文献中所提出的各种学说。这些学说不但深奥复杂，而且也彼此矛盾，至少表面上如此。如果学者们想要深入佛教思想里面，就必须用种种方式处理这些纠缠不清的矛盾。但是，只要他们有充分批判能力，就能相当轻松地从事这个工作，不过，我们决不能期望那些早期佛教学者去完成这个工作，因为，即使在现代，批判的佛教学者，在某些方面，也会被视为不虔诚和非正统的。他们都不怀疑大乘学者的著作是忠实而逐字记载佛陀所说的话，因此，他们必须构想一些调和的理论来调和经典中的不同学说。就是说，要找出佛出现于这迷妄、堕落和永远沉沦于业报轮回世界的主要目的是什么。佛教哲学家们的这种能力，发展出那些显然属于中国佛教的东西。

当这种理智上的吸收继续进行时，佛教在实用方面也有人不断研究了。有的是律藏的信奉者，有的则致力于坐禅。但这里所谓的坐禅不是禅学所谓的坐禅；这里所说的坐禅是

问题，也根本不喜欢作任何论证。他们的回答往往简短而确定，像闪电一样地紧跟着问题而来。有人问："佛的根本教训是什么？"师父说："这扇子的风够凉爽。"这是一个多么平常的回答！佛法中所谓的四圣谛，在禅教中显然没有地位。

有一次，云门跑上讲坛说："禅宗不需文字；那么，什么是禅教的本质呢？"他自己提出这个问题，可是，他只张开双臂，没有再说一句话便走下讲坛了。这是中国佛教徒解释觉悟说的方式，也是解释楞伽经中缘觉境的方式。对中国佛教徒来说，如果佛的内心体验不应用理智或分析方法，也不应用超自然方式而应在实际生活中直接印证的话，这便是唯一的方式。因为，就我们经历的生活来说，生活是超乎概念和观念的。要了解生活，就必须透入生活里面并亲身接触生活；将生活中某一片断拿来观察，就扼杀了生活；当你认为已发现生活的精髓时，生活就不再存在了，因为它不再是活生生的而是僵化的和枯萎的。由于这个缘故 所以自从达摩来到中国以后，中国人就想如何以适于自己感情和思想的方式来充分表现觉悟说，直到慧能以后，中国人才满意地解决了这个问题，而建立禅宗的伟大工作才算完成。

禅是中国人彻底把握佛教教义以后所得到的东西，这可由两个无可争论的历史事实加以证明：第一，创立禅宗以后，支配中国的，就是这个宗派，而其他宗派除了净土宗以外，都不能继续存在；第二，佛教演变出禅宗以前，从来没有与中国本土思想发生过密切关系，这里我所指的本土思想是儒家思想。

现在，让我们先看看禅如何支配中国人的精神生活。在佛教早期历史中，除了用理智方法以外，中国人不了解觉悟

的内在意义。这是自然的现象，因为我们知道，印度人胜过中国人的地方就是这方面。我曾经说过，大乘哲学的大胆和精细，一定使中国人感到非常惊异，因为在佛教传入中国之前，除了伦理学以外，实际上没有任何可称为科学的思想体系。他们在伦理学中发现自己的力量；即使像义净和玄奘这种虔诚的佛教徒，也承认这一点，虽然他们致力于密宗心理学和华严形上学；可是，他们认为，就道德文化而论，中国是优于印度的，至少不必向后者学习。

由于本土和印度有能力有学问和虔诚的学者们以最快速度不断翻译大乘经论，因而使中国人探索一个以往不曾深入的领域。在早期佛教传记史上，我们发现注释者、解释者和哲学家的人数远超过译述者和坐禅大家。佛教学者最初完全在理智上吸收大乘文献中所提出的各种学说。这些学说不但深奥复杂，而且也彼此矛盾，至少表面上如此。如果学者们想要深入佛教思想里面，就必须用种种方式处理这些纠缠不清的矛盾。但是，只要他们有充分批判能力，就能相当轻松地从事这个工作，不过，我们决不能期望那些早期佛教学者去完成这个工作，因为，即使在现代，批判的佛教学者，在某些方面，也会被视为不虔诚和非正统的。他们都不怀疑大乘学者的著作是忠实而逐字记载佛陀所说的话，因此，他们必须构想一些调和的理论来调和经典中的不同学说。就是说，要找出佛出现于这迷妄、堕落和永远沉沦于业报轮回世界的主要目的是什么。佛教哲学家们的这种能力，发展出那些显然属于中国佛教的东西。

当这种理智上的吸收继续进行时，佛教在实用方面也有人不断研究了。有的是律藏的信奉者，有的则致力于坐禅。但这里所谓的坐禅不是禅学所谓的坐禅；这里所说的坐禅是

指一种冥想，集中思想于某些观念上面，如无常、诸法无我、因果或佛的品性。甚至禅学的创立者菩提达摩，也被史家归属于这一类禅家，而其作为佛教中新派别导师的特殊功德，并未完全被人认识。这是无可避免的，因为中国人还没有完全准备接受这个新的形式；他们只部分地把握觉悟说的意义。

不过，关于觉悟说在实用方面的重要性，在错综复杂的学理迷宫中，并没有完全被忽略。天台宗创始者之一亦即中国最伟大佛教哲学家之一的智者大师（五三一——五九七），已完全认识达到觉悟的坐禅所具有的意义。他在"摩诃止观"方面的著作，显然是讨论这一点的。他的观念圆融地完成理智和精神活动，不偏于定慧任何一边。不幸，他的后继者却愈来愈偏向一面，后来，竟因理智活动而忽视坐禅功夫。因此，他们对禅学的拥护者，便抱持敌对态度，不过，后者对此也要负某种程度的责任。

由于菩提达摩（死于公元五二八年），禅才成为中国的佛法。他在这注重实际生活事务的民族中，开启了一个产生丰富成果的运动。当他宏扬教理时，还带有印度色彩，不能完全摆脱当时传统佛教形上学的影响。因此，他的引述"金刚三昧经"和"楞伽经"，乃是很自然的事，但禅的种子是经过他的双手播下的。眼看这些种子已服水土而成长的，仍然是他在中国本土的弟子。大约经两百年的时间，禅的种子才开始结果，丰收和充满活力，并完全移植成功，但却保留着构成佛教者的精髓。

达摩之后的六祖慧能（六三七——七一三）是中国禅的真正创立者；因为，由于他和他的直接追随者，才使禅脱却印度的衣裙而开始披上中国的长衫。当然，禅的精神还是和传到中国时一样，不过表现的方式完全是中国的，因为这是

他们自己创造的，此后，禅的兴起是不同凡响的。移植到中国时所含藏的力量，突然暴发出来了，禅几乎在整个中国获得辉煌的发展。当中国文化在唐朝达到极盛时，伟大禅师们一个接一个建立寺庙和训练僧众及俗家弟子，他们不但深通儒家经书，也深通大乘佛法。在尊重禅家先知方面，皇帝们也不后于人，禅师们被邀请到宫庭说法。当佛教因政治理由受到迫害失去许多有价值文献和艺术品还使某些宗派没落以后，最先恢复的往往是禅宗，并以加倍的力量和热情重新开始活动。在整个五代期间即公元十世纪上半期，当中国再度四分五裂而一般政治形势不利于宗教繁荣时，禅宗仍然像以往一样兴旺，而禅师们的寺庙也不曾受到骚扰。

宋（九六〇——一二七九）以后，禅宗的发展和影响力已达到了最高峰，而其它教派却显出急速没落的迹象。到了元（一二八〇——一三六七）、明（一三六八——一六六一）两代，禅宗与佛教变成了同义词，华严宗、天台宗、三论宗、俱舍宗、密宗、真言宗等，就算没有因迫害而完全消灭，至少也因缺乏新血而受到重大创伤。也许是由于它们没有完全为中国人的思想和感情所吸收而终归要消灭，它们带有太多的印度色彩，这使它们不能完全适合中国人的生活习惯。然而，作为佛陀心印精髓的禅宗却继续盛行，因此，任何心向佛法的中国人，都开始参禅而忽视其他虽近尾声却仍存在的教派。甚至到今天，禅宗仍然是保持某种程度活力的唯一宗派，不过多少有点改变以适应净土宗的势力，净土宗在佛教传到中国以后就立刻开始壮大一直至今的。

在中国宗教史上，产生这种情形是有原因的，这是因为禅宗根本不接受那些随着佛教思想一块从印度传来的观念、概念和思想方式；而由于禅的自觉，更创造了一种最适于说

明觉悟之道的原创性文学。在很多意义上说，这种文学具有独特性，但却完全符合中国人的心理习惯，因而自然而然地能彻底影响他们。菩提达摩婆弟子们直见佛陀教训的精髓，除去外在的表现方式，不要用概念和分析去解释觉悟说。那些从字面上了解佛经的人，反对这种说法，并尽量阻止达摩意旨的发展。但是，尽管有许多反对力量，它却仍然在成长。

他的弟子们知道如何把握佛教的主要事实。此后，他们继续按照自己的方法，使用自己的术语对它加以印证，根本不管传统的或外来的表现方式。不过，他们也没有完全抛弃旧的表达方法；因为他们提到佛、如来、涅槃、菩提、三身、业报、轮回、解脱以及构成佛法的其他许多观念；但是，却没有提到十二缘起，四圣谛或八正道。当我们读禅家文献而不知它与佛教的关系时，几乎不能在其中发现那些属于佛教的东西。有一次，药山惟俨（七五一——八三四）看到一个和尚，便问和尚说："你从那里来？"和尚回答说："我从湖南来。"药山又问："湖水是不是在氾滥？"和尚回答说："师父，湖水还没有氾滥。"药山又说："奇怪，下那么多雨，湖水为什么没有氾滥？"这和尚对后一问题没有说出令人满意的回答，于是药山的一个弟子云严说："是在氾滥！"而药山的另一个弟子东山却大叫着说："何劫中不曾氾滥？"在这些对话中，我们不是看到佛教的痕迹吗？他们的谈话，不像谈论最普通的事情，但是，根据禅师们的说法，他们的谈话是充满着禅味的，的确，禅的文献中充满着这种显然琐细的事情。事实上，就其所使用的词藻和印证方法而论，禅似乎与佛教没有关系，有些批评家认为禅是佛法在中国的变例，这种说法几乎是没有错的。

在中国文学史上，所谓语录体的禅家著作，自成一格，

也就是由于这种语录的存在，使唐朝和宋初的中国白话文学保存下来了。中国文人除了用古典文体写作以外，看不起其他写作方式，他们慎重挑选那些增加文章光彩的词藻语句。所以，在中国文化中的早期文学，都是这种优雅的风格。禅师们不一定看不起古典主义，他们和所有同时代的人一样，也喜欢优美的文学，他们都是受过相当教育和博学的；但是，却发现白话口语是表达内心体验的一种更好和更有力的媒介物。一般说来，精神的改造者，都是如此，他们希望用最接近自己感情和最适合自己观察事物的原创性媒介物来表达自己的思想感情。他们尽可能避免使用专门术语，因为专门术语充满着陈旧联想而这种联想则易于缺乏生活目的因而也缺乏生动效果。生活的体验应该用活的语言来表达，不应该用过时的观念和概念来表达。因此，禅师们更不得不自由地使用他们那个时代活泼生动的字语。这不证明了因禅宗而使佛教不再是外来输入品而成为本土的原创品吗？正因禅宗能够变为本土的产品，所以能比其他宗派流传更久。换句话说，禅是中国人用以促进、认识和吸收佛教觉悟说的唯一形式、

现在，我们可以作一结论，尽管禅的表面情形显得有点奇特，然而仍是属于佛教一般体系的。这里所指的佛教，不但包括佛陀本人的教训如早期阿含经中所记载的，而且也包括后来讨论佛陀本人和生活的各种哲学和宗教思想。他人格的伟大性就在能够时常使弟子们提出一些与自己教训相反的理论。这是无可避免的。世界及其具体内容，无论从个别的观点或全体的观点去看，都是依照我们主观的解释，不过，这种解释并非任意的，而是由于内心的需要和宗教上的期望。就作为宗教体验的对象而言，甚至佛也无法避免这点，他的人格的构成，就是为了唤醒我们内心现在所有属于佛教的一

切感情和思想。他所提出的最重要和最有收获的观念，是关于觉悟和涅槃方面的。这两件事在他七十九年长时间平和生活中，显得最为突出，而与佛陀连在一起的所有理论和信念，都是希望透过我们自己的宗教体验来了解这些事实。这样，佛教便渐渐获得一种比大多数学者们所了解的更为广泛的意义。

佛陀的觉悟和涅槃，是佛陀生活中两个彼此分离的观念，但是从宗教的观点来看，应该看作一个观念。这就是说，了解佛陀觉悟的内容和价值，就等于了解他涅槃的意义。根据这种看法，大乘学者便展开两种思想倾向：一是尽量依赖理智，另一是抓住佛陀本人亦即所有印度真理追求者所采取的实践方法，力求在坐禅实践中发现某种直接达到觉悟的东西。无可讳言的，在这两种努力中，最初的动力存在于虔诚佛教徒最内在的宗教意识中。

佛陀入灭后几百年中所编集的大乘经典，证明了这里提出的看法。在这些经典中，认为传播禅宗教义的经典是楞伽经，在楞伽经中，就文字来看，关于觉悟的具体内容，是以心理的、哲学的和实践的观点表现的。当这部经传入中国并照中国人的思想方式和感情而加以彻底吸收以后，其主要论题，便以现在所谓禅的方式加以印证。人心达到真理的路有很多条。到底选择那一条路，要看真理所受的限制如何。印度人丰富的想像力，产生了超自然主义和奇妙的象征主义，而中国人的讲求实践以及喜欢生活中的具体事实，则产生了禅。虽然大多数读者的了解只是暂时性的，然而，现在我们可以了解下述禅师们对禅所下的几个定义：

有人问赵州从稔什么是禅，他回答说：“今天是阴天，我不想回答。”

对同一问题，云们的回答则是“这个”，另有一次，这位禅师根本不加肯定，因为他说：“无话要说。”

禅师们对禅所下的定义既然如此，那么，他们认为禅与佛经中所谓的觉悟说，究竟有什么关系？他们究竟以楞伽经的态度还是以般若波罗蜜多经的态度来看禅呢？不，禅有其自己的方式；中国人毫不犹豫地抛弃印度人的方式。

如果还有人要争论这一点，就请读下述一段话：

一个和尚向巴陵新开颢鉴禅师说：“祖师的意旨和经书的意旨之间是否有区别？”禅师回答说：“鸡寒上树，鸭寒入水。”五祖法演批评这段话说：“巴陵大师只表达了道的一半。我就不会这样说。我的说法是：“双手舀水时，月亮在水中反映出来；手持鲜花时，花香浸人衣衫中。”

第三章　禅的历史

一

关于禅在印度的起源，有如下的传说：据说有一次，释迦牟尼在灵山会上对大众说法，他不用长篇大论说明他的意旨，只拿着一束俗家弟子所献的鲜花，面对大家，不发一语。这时候听众都不知这是什么意思，只有摩诃迦叶发出会心的微笑，好像完全领会了这位觉者无言而生动的教训似的。于是释迦牟尼便郑重地宣布："吾有正法眼藏，实相无相，付嘱摩诃迦叶。"

后世正统的禅宗继承者都盲目地把这件事看作教义的起源，据他们说，佛陀心底的意旨和佛教的奥秘，都在这事件中显露出来了。由于禅自认为是佛法的内在根本，并由佛陀直接传与最大的弟子摩诃迦叶，所以，后来的徒众自然而然地要找寻师徒之间产生这次传法的特殊契机。通常我们都知道摩诃迦叶继承佛祖为信众的领导者，至于佛祖特别把禅传给他这一点，在印度佛教文献中，现在还找不到历史的记载。

就禅之真实性与具有永久价值一点来说，从现代批评的观点上看，禅到底始于中国的菩提达摩还是始于印度的佛祖，没有多大关系。再者，从史家欲以科学方法发现那产生禅学发展渊源的观点来看，唯一重要的事，是找出印度关于觉悟的大乘教理与其被中国人实际应用于现实生活之间的逻辑关系；至于达摩之前禅在印度的特殊法承，并不是一件值得特

别关心的事情，也不是一件具有多大重要性的事情。但是，一旦在特质及历史上可以发现的事实方面，禅成为一独立体系以后，历史家们就不得不追寻它一脉相传的完整而无间断的法承了：因为，我们以后会知道，在禅学中，对其后续者来说，最重要的是师父对他们所具了悟的正统性，这一点必须加以适当的证明。因此，如果像我所了解的一样，禅是印度觉悟的种子在中国土地上的产物，那么，除非采取我在前面几章中所取的一般逻辑态度，否则我们就不必确定禅在印度相传的特殊法承。

下面是禅的后继者认为正统相传的廿八代祖师：

一、释迦牟尼	二、摩诃迦叶
三、阿难	四、商那和修
五、优波毱多	六、提多迦
七、弥遮迦	八、佛陀难提
九、伏驮蜜多	十、胁尊者
十一、富那夜奢	十二、马鸣大士
十三、迦毗摩罗	十四、龙树大士
十五、迦那提婆	十六、罗睺罗多
十七、僧迦难提	十八、僧迦耶舍
十九、鸠摩罗多	二十、阇耶多
廿一、婆修盘头	廿二、摩拏罗
廿三、鹤勒那耶舍	廿四、师子尊者
廿五、婆舍斯多	廿六、不如蜜多
廿七、般若多罗	廿八、菩提达摩

（译者注：铃木把释迦牟尼列为第一代，而六祖《坛经》则把摩诃迦叶列为第一代。六祖《坛经》中的第七代为婆须蜜多，而铃木却把婆须蜜多剔除。坛经中的第十八代名为迦

耶舍多，而铃木表中却为僧迦耶舍；坛经中的第廿二代名鹤勒那，铃木表列中却为鹤勒那耶舍，两表略有不同。）

禅的历史始于公元五百廿年达摩东来。达摩来到中国是负有特殊使命的，这可归纳为下面四句话：

“教外别传；

不立文字；

直指人心；

见性成佛。”

这四句表示禅宗与其他早已存在于中国的佛教各宗派不同的话，不是达摩说的，而是后世人说的。我们无法知道说这四句话的人到底是谁，因为我们没有关于这方面的确切资料。有一位史家认为是南泉说的；也许是马祖道一，百丈怀海，黄檗，石头和沩山在江西和湖南享盛名时产生的。从那时候以后，它们被当作禅的特色，而达摩是把这种精神注入中国佛教徒心中的。达摩一方面致力于哲学思维而另方面又从事实际体察。中国佛教本不了解那直见觉悟之道以及不必经过学者所定许多准备阶段而成佛的直接方法的。

我们对达摩身世的了解来自于两方面。最早记载他身世的是《高僧传》，《高僧传》是公元六四五年亦即唐朝初年道宣所编纂的。道宣是中国佛教中律宗的创始人，而且是一位博学的学者，可是，道宣活在禅于六祖慧能手上趋于成熟之前，当道宣写《高僧传》时，慧能只有九岁。另一个记载他身世的是公元一〇〇四年即宋初道原所编的《景德传灯录》。《景德传灯录》是在禅已完全被承认为佛学中特别一宗以后的一位禅师写的，其中包含历代禅师的语录和品行。作者时时提到一些早期禅的历史为佐证，不过它们现在已经散失了，只知道名称而已。

很自然的，这两部书对达摩身世的记载，在禅的方面是不相同的。当前者写成时，禅还没有完全成为一宗派，而后者却是一位禅师写成的。在前一部书中，禅的创始者达摩被看作翻译者、注释家、学者、律宗后继者，冥想大师，具有神奇德行者，与其他许多佛教杰出僧众没有什么两样，在这种历史记载中，达摩不可能占有不同于其他“高僧”的任何特殊地位。他只是被视为那些“冥想大师”当中之一，他的禅那观念和小乘后继者所实行的传统禅那观念，没有什么不同。

高僧传作者道宣，在他解释禅的文字中，指达摩的大乘壁观，是达摩在中国所成就的最大功德。因此，他常被称为壁观婆罗门，在日本，属于曹洞宗的和尚们，当他们冥想中保持面壁而坐时，便被认为是遵循祖师爷的楷模。但是很显然的，这是对壁观两个字的一种肤浅解释；因为，如果只是眼睛看着墙壁，怎能在佛教世界产生革命性的活动呢？这种愚昧的做法怎能在当时学者中引起极端的对立呢？我认为壁观具有更为深远的意义，并且要通过下述《景德传灯录别记》中所引用的一段话来加以了解：

“祖初居少林寺九年，为二祖说法，只教外息诸缘，内心无喘①，心如墙壁，可以入道。慧可种种说心性，曾未契理。祖只遮其非，不为说无念心体。可忽曰我已息诸缘。祖曰莫成断灭去否？可曰不成断灭。祖曰此是诸佛所传心体，

---

① 这段话是否能与大力菩萨所说“柔软心”和坚强心的金刚三昧有关呢？前一种心是大多数普通人的心，这种心非常喘息，因而使他们可能达到如来禅，而“坚强心”则是一个能够进入实相境界者的特征。如果内心有喘，就不得自由，就没有解脱，也不能与理性如此打成一片。当我们的心体现如来禅以前，必须是“坚强心”或坚定固定的，沉着的和集中的。这里所谓如来禅是指一种远超过所谓四禅和八正定境界的禅。

更勿疑也。”

《景德传灯录》中所载达摩在印度的早期生活，可以说大部分是虚构的，不过后期生活就不能这么容易处理了。这是它补充道宣《高僧传》中的记载，因为《高僧传》的作者虽是一位好史家，却不知禅在未来发展的任何情形。根据《景德传灯录》的记载，达摩到中国以后，第一个跟他谈话的贵人，是当时佛教最大的护法者梁武帝。他们谈话的内容如下：

梁武帝问达摩：

“自我登位以来，建了不少的庙，印了不少的经，也供养了不少和尚与尼姑；你想我的功德有多大？”

达摩坦白地回答说：

“没有任何功德！”

梁武帝奇怪地问：“为什么没有功德？”

于是达摩说了一篇道理来回答：

“所有这些只是一点点对你自己疏漏的补救，仍然是世俗的，好像随形的影子，看起来像是真实存在的，实际上还是虚空的，至于真正的功德，那是纯净智慧，那是圆融和神妙，它的本性是空寂的，这样的功德是不能用世俗方法去得到的。”

于是梁武帝又问：

“什么是圣谛第一义理？”

达摩回答说：

“廓然无圣。”

武帝又问：“既然无圣，那么现在对我说话的人是谁？”

达摩回答说：“我不认识。”达摩的回答是相当简单和明白的，但这位虔诚而博学的佛徒皇帝却不能把握达摩态度

中的精神。

达摩发现自己对这位皇帝不会再有其他帮助，便离开梁武帝，到了河南嵩山少林寺，据说他整天面壁而坐，如此者九年，后来别人便称为他壁观婆罗门。

有一天，一个法号神光的和尚来参见他并求他开示禅理，但达摩不理他。神光并不觉得失望，因为他知道过去所有伟大的精神领袖，为了求道，莫不经过许多摧胆裂心的考验。有一夜，他站在雪中希望获得达摩的注意，最后积雪掩盖了他的双膝。

终于，达摩看到他并问他“你久立雪中，所求何事？”神光说：“我来是求和尚开示；希望和尚打开慈悲之门，普度苦难的人们。”达摩回答说：“只有经过长时间磨练，忍世界上之最难忍、行世界上之最难行者才能体会诸佛的无上妙道。小德小智岂能了解，只是徒事劳动而已。”

最后神光以所携利刃切断左臂，放在达摩面前以表示自己追求诸佛妙道的诚意。于是达摩说：“诸佛法印，不可从别人处得到的。”

神光说：“我心不安，求师父替我安心。”

达摩说：“把你的心拿来，我替你安。”

神光犹豫良久，最后说：“我找它已经找了好几年，可是到现在还是找不出来！”

达摩回答说：“好！我已把你的心安好了①。”

---

① 我们很容易了解，这个故事多少有点虚构性。我所谓虚构是指神光站在雪中砍断自己臂膀以证明求道心切的这个故事。有人认为立雪故事和断臂故事不是属于神光的，而是从别地方借用来的，道宣在《高僧传》中，就没有提到这两则故事。神光的失臂是由于他与达摩会见以后受强盗袭击所致的。我们无法证明这些说法。但整个情形富有戏剧性，而在禅宗史上，一定有某种把想像和事实编织在一起的必要性。

于是达摩告诉他可改名为慧可。

九年之后，达摩想回印度。于是把所有的弟子叫到面前来，对他们说："我离去的时候到了，想看看你们悟道的情形如何。"

有一位名叫道副的弟子说：

"依我的看法，我们不应执着文字，也不应舍弃文字，因为文字乃求道的工具。"

达摩便说："你得到我的皮。"

下一个是一位名叫总持的尼姑，她说：

"据我所了解的，如庆喜之见阿閦佛国，一见便不再见。"

达摩便说："你得到我的肉。"

另一个名叫道青的弟子发表他的看法说：

"地水火风，四大皆空，眼耳鼻舌身等五蕴也不是实有，依我所见，整个世界，没有一法存在。"

达摩便说："你得到我的骨。"

最后，慧可——也就是以前的神光——向师父恭敬行了一个礼，仍然站在原来的位子上，一动不动，也不发一语。

于是达摩对慧可说：

"你得到我的髓。"

达摩在中国生活的最后时期充满着神秘；我们不知道他什么时候死的，怎么死的，死在什么地方。有人说他是被敌人毒死的，又有人说他越过沙漠回印度去了，更有人说他到了日本。不过有一件事是大家都同意的，就是他活到很老，据道宣说，他死的时候已超过一百五十岁。

二、中国禅的创始者：慧能

慧能（六三八——七一三）是中国南部新州人。很小便

失去了父亲。他在城里卖柴帮母亲维持家计。有一天，当他卖完柴走出一家住屋时，听到有人念佛经。那经句深深地打动了他的心。当他知道这人所念的是什么经以及什么地方可以得此经时，心里便掠过一个念头，就是想跟这位师父去学此经。这经便是金刚经，而这位师父便是河北黄梅山的五祖。当慧能用种种方法赚到足够的钱能维持年老母亲的生活时，就离家去了黄梅。

大约走了一月才到达黄梅，便立刻去参见五祖弘忍，这时五祖庙里有和尚五百人（据说有时候有七百人甚至一千人）。第一次见面时，五祖问他：

"你是那里人？来这里做什么？"

他回答说："弟子是岭南新州人，此来是希望成佛。"

五祖说："你是南方人，但南人没有佛性，你怎能希望成佛？"

这并没有使这位勇敢的求道者泄气，他立刻反驳说："人虽有南北之别，佛性岂有南北之别？"

这句话使五祖非常高兴，便派慧能为寺众碓米。据说慧能做这种粗工做了八个多月，这时五祖想在他的徒众当中选一位传法的人。有一天，他向大家宣布，如果谁能证明自己已彻底悟道，就把衣钵传给他，并宣布他为合法继承人。神秀（死于公元七〇六年）是当时所有徒众中最博学的一个人，也是通晓佛法的人，因此，大家认为他一定会获得衣钵，他写了一首偈子贴在禅堂外面的墙上，这首偈子说：

"身是菩提树，
心如明镜台；
时时勤拂拭，
莫使惹尘埃。"

所有看过这首偈子的人都得到非常深刻的印象，大家都在私底下想，这首偈子的作者一定会得到衣钵。可是第二天早晨，当他们醒来时，却惊奇地发现这首偈子旁边出现另一首偈子，偈子说：

“菩提本非树，
明镜亦非台；
本来无一物，
何处惹尘埃。”

这首偈的作者是在庙中做粗工的一个毫无地位的俗人，他大部分时间都在碓米和劈柴。他的样子不引人注意，所以没有人会想到他，现在见他写出这样的偈子，因此大家都赶来看看这位向他们公认权威的挑战者。五祖发现他将来一定会有大用，于是决定把袈裟传给他。但是他对这事有点忧虑；因为弟子中绝大多数还没有悟见这碓米和尚慧能偈中所表达的宗教上深深的直觉：如果公开把袈裟传给他，他们可能会伤害他。所以五祖暗示慧能半夜到他房里去，因为这时候其他僧众都熟睡了。于是五祖当夜就把袈裟传给他，并赞扬他无比的精神成就，同时，相信将来禅宗会因他而更为发扬光大。然后，五祖劝他最好深藏不露，等到了适当时机再公开出来宣扬佛法，并教他以后不必再传衣钵，因为那个时候，禅宗已经完全为外界普遍承认，不必再靠衣钵相传来表示信脉。当天晚上，慧能就离寺他去。

这个说法取自于六祖门徒留下来的文献，自然是偏袒六祖的。如果我们获得神秀和他派中门徒留下的另一种记载，说法可能就很不一样了。事实上，我们至少知道，有一件文献告诉我们神秀和五祖弘忍之间的关系。此即神秀俗家弟子张说为神秀所写的一篇墓志铭。这篇墓志铭说神秀是五祖传

法的人。根据这一点来看，在当时，慧能的祖师地位并不是没有争论的事情，或者说，在慧能所领导的顿悟派还没有盖过当时一直存在的禅宗各派而建立其权威地位时，禅宗的法统继承问题还是不定的。可惜，这篇铭记没有告诉我们任何其他关于慧能与弘忍的关系，不过，即使从上面所说的故事中，我们也能得知某些禅宗历史的重要事实。

第一、我们为什么一定要把慧能看成一个没受过教育的乡下人而与神秀的博学多闻相反呢？慧能真是这样一个不能阅读书籍的无知无识的人吗？但法宝坛经中却有很多从涅槃经、金刚经、楞伽经、法华经、维摩经、阿弥陀经和菩萨戒经中引来的经文。这一点不就证明了作者并非完全不识大乘文献吗？也许与神秀比起来，他不是一个博学的学者，但在关于他身世的许多传说中，我们却可以找到一种一贯的说法，就是把他看作根本没有受过教育的人。现在我们可以问，编写他生平身世的人这样做到底有什么目的呢？依我看，这种强调五祖两个卓越弟子之间的不同，也就是强调禅独立于任何学问和理智之外的特性。如果像禅门信徒所说，禅是一种“教外别传”，那么，即使没有受过教育的人，也一定能够了解它。就作为禅师来说，慧能的伟大性更加提高了。这很可能就是六祖被人们不合理地甚至戏剧性地当作没有受过教育的人的理由。

第二、为什么没有把祖师衣钵传给慧能以外的人呢？如果弘忍劝告他莫让别人知道他继承衣钵，这个劝告所含的真正意思是什么呢？如果说继承衣钵者的生命会受到威协，这便指出了一个事实，即在弘忍弟子中发生了争论。他们把衣钵看作祖师权威的象征吗？但拥有衣钵会增加物质上或精神上的什么好处呢？那时候真的相信菩提达摩的教训是从佛陀

传下来的吗？因而衣钵不再表示任何关于禅道的东西吗？如果这样，那么当菩提达摩最初宣示自己作为禅师的特别任务时，他是被当作异端邪说者因而受到迫害吗？传说他是被印度来的敌对者毒死的，这似乎证明了这种说法。不论怎么样，衣钵问题与当时禅宗在佛教各宗派中的地位密切相关，也与它比其它宗派更紧紧地抓住一般人的内心这一事实密切相关。

第三、在所有记载中看到的关于弘忍与慧能之间传法的秘密，自然引起我们的注意。把一个还没有成为普通和尚的碓米工人提升到祖师身份来承继门下有数百弟子的伟大禅师地位，纵然只是名义的，似乎也是引起羡妒甚至憎恨的原因。但是，如果一个人真正开悟到足以担任精神领袖这种重要职位的话，师徒的联合力量不能对抗一切反对吗？也许觉悟也无法抵抗人类不合理的和自然产生的情感。但是，我不得不联想那些写作慧能传记的人也许有意把整个情形戏剧化了。我很可能错了，也可能有些历史情况由于文献的缺乏而是我们现在所不知道的。

慧能离去三天以后，整个寺庙都为这件事而喧哗了，有些愤愤不平的和尚以陈慧明为首，追赶逃走了的慧能，因为慧能听五祖的指示暗中离开寺众了。追赶的人在离寺很远的一处山隘地方追上了慧能，慧能把衣钵放在近处的一块石上并对惠明和尚说："这衣钵表示信仰，不可力争，但是如果你想要的话，就拿去吧。"

惠明想拿衣钵，但拿不动。于是惠明不再拿了，他犹豫不决，并且因敬畏而全身战栗。最后他说："我是为法而来，不是为衣而来，和尚，请为我开导。"

于是慧能便说："如果你是为了求法而来，那么，就请

首先摒除一切外缘，断绝一切思念。不要想到善，也不要想到恶，只看看你这个时候的本来面目，这本来面目甚至在你出生以前就有了。”

听了这话，惠明立刻大悟一切事物根本之道，过去他是一直向外追求的。现在他了解一切，好像饮水时冷暖自知一样。他感慨万千，泪洒汗湿，非常恭敬地走近慧能，向慧能行礼并问：“在这些重要话中所表现的深刻意义之外，是不是还有什么秘密的意义呢？”

慧能便说：“在我所告诉你的话中，没有什么秘密的意义。如果你能反求诸己而认识你的本来面目，秘密就在你自己心中。”

不论那时候慧能所处的历史环境如何，但是，可以确定的是在所谓“看看自己没有出生以前的本来面目”这句话中，我们发现这新意旨的第一次宣示，这个宣示注定要展开禅的长远历史过程并使慧能真正没有辜负祖师的衣钵。这里我们可以看到慧能在传统印度禅教方面作出了一个多么新的发展。在他身上，我们没有发现以言语表现的任何佛教教义，这表示他以自己原始和创造体验来表现禅道的方式。在他之前，禅的体验，在言说和方法上，总是借用许多外来的东西来表现的。说“你就是佛”或“你与佛是一体的”或“佛在你心中”，这种说法太陈旧了，太平淡了，因为太抽象了也太概念化了。这些话固然含有深刻的真理，但不是具体的，也不够生动，不足以激发我们深藏的心灵。它们充满了太多抽象观念和学究式的语调。慧能的单纯性，没有被学问和哲学推理所破坏，能够直接抓住真理。因此，他在处理问题时，表现出非常的清新。以后我们还会回到这一点。

弘忍死于公元六七五年，即传法给慧能以后第四年①。他活到七十四岁。但慧能却在若干年以后才开始他的任务，因为听从五祖的劝告，他在山中过着一种隐居的生活。有一天，他认为时机成熟，可以在世上露面了。这时候他卅九岁，也是唐仪凤元年（公元六七六年）。他来到广州法性寺，这时印宗法师正在讲涅槃经。他看见几个和尚在那里争论旗子动不动的问题；一个和尚说“旗子是没有生命的物体，是风使它动。”另一个和尚反驳说“风和旗子都是没有生命的东西，因此，动是不可能的。”第三个和尚说“动是由于某种因缘会合。”；第四个和尚则提出一种看法说“根本没有什么动的旗子，只是风使自己在动。”当这几个和尚正争得非常热烈时，慧能插进去说“不是风动，也不是旗动，而是你的心在动。”这句话立刻中止了这个热烈的争论。印宗法师深深为慧能这句话所感动。当印宗法师很快知道了慧能的身份以后，便求慧能开示黄梅五祖的教训。慧能回答的要旨如下：

“五祖没有传我什么特别教导；只强调见性的功夫，根本没有谈到任何禅定或解脱法门。因为凡能加以指谓的任何东西都是二法，而佛法是不二之法。把握这个真理的不二之性，就是禅的旨意。我们人人皆具的佛性以及构成禅的见性功夫是不能分为善和恶，永恒和短暂，物质和精神的。在生命中看到二法乃是由于凡夫迷误；智者，悟者则通晓那未受无数思想观念所累的事物本性。”

这是慧能成为禅师的开始。他的影响似乎是直接的和深远的。他有数千弟子。但他并不到处说法。他的活动范围限

① 但是，根据不同的资料，有几种不同的说法，有从五年到十五年各种说法。

于南方的自己家乡省份，曹溪宝林寺是他的大本营。

当高宗皇帝知道慧能继弘忍为禅教达摩的精神后嗣之一时，便派遣朝中官吏带着圣旨到慧能那里去，但慧能不愿进京，宁愿留在山中。使者希望慧能指示禅理让他带回京城以供朝中学者。慧能便概括地说：

“如果认为静坐观想是解脱的根本，那便是一个错误的想法。禅的真理从内自开，与禅定功夫毫无关系。因为我们从金刚经中知道，凡是想从坐卧之相去见如来的人，都是邪道，没有了解他的真正精神，如来之所以名为如来，是因为他无所从来，亦无所去。不生不灭，这就是禅。所以，在禅中，一无所得，一无所证；那么，我们又何必盘腿静坐而行禅定呢？(《坛经》说：“何名禅定，外离相为禅，内不乱为定。外若着相，内心即乱。外若离相，心即不乱。……外离相为禅，内不乱为定，外禅内定，是为禅定。——译者)也许有人认为需要了悟来为迷者开导，但禅道是绝对的，在禅道中没有二法，没有对立。说到迷和悟，智慧和烦恼时，如果把它们看作两个不能合一的分离之物，便不是大乘见解。在大乘佛法中，一切二法都被排除，因为它不能表达终极真理。万法皆为佛性之表现，处迷中而不染，处悟中也不净。它超越一切范畴。如果你想看到你的本性，就要使你的心摆脱对立性思想。那么就会见到自心是多么清净，又多么富有生命。”

使慧能成为中国禅宗真正创始者的主要观念，可以总括为下列数点：

一、我们可以说，由于慧能，禅才达到自觉状态。当菩提达摩把它从印度带来中国并继续在中国移植时，禅还没有完全了解它在当时所担负的特殊使命。经过两百多年以后，

才渐渐自觉并知如何以中国人所熟悉的方式表达出来；像菩提达摩和他直接弟子们身上所表现的印度式的原始教训，当它变成真正中国式时，便要退避三舍了。一旦这种改变或移植在慧能手上完成，他的弟子们就立刻开始继续完成它所有的含义。结果就产生了我们今天所看到的禅宗。那个时候，慧能是怎样去了解禅的呢？

根据慧能的看法，禅是“自见本性”。这是禅学发展史上一句最重要的话。现在，禅就是以这个名词为中心而形成的，我们也知道应该在什么地方努力以及如何在心中表现它。此后，禅学的进步非常迅速。诚然，这个名词出现于《景德传灯录》记载菩提达摩的生活中，但达摩这一段生活，是不能太相信的。即使达摩真的用过这个名词，也不一定把它看作与佛教其他宗派不同的禅的本质。但是，慧能却完全了解它的意指，而明白地把这个观念铭刻在他的听众心中。当他第一次为印宗法师开讲禅理时，下面这段话是非常正确的：“我们只谈见性而不谈禅定或解脱。”这里，我们看到了禅的要旨，所有他以后的说法都是这个观念的扩充。

二、这个观念的必然结果是产生南宗的顿教。所谓见性的见，是心里一下子抓住整个真理时刹那间的活动——这里所谓真理是超越二法对立的真理；是顿悟的，因为它没有任何等级程度，也没有任何连续的展开。请看下面《坛经》中的一段，就可以看到顿教的根本精神：

“当你了解顿悟之理，便不必借外物来自我薰陶。只要常常把握你的内心，就没有任何欲念、任何外物来染污你。这就是见性。各位善知，你们的心不要住于内外，就能完全自由无碍。除去心的执着，就没有任何束缚……如果迷者顿悟见道，就会智慧增长。”

三、当强调见性并以直悟来反对学问和哲学推理活动时，我们知道，过去的默想观便开始被贬为一种纯粹使心理平静的训练，这是它的逻辑的结果。这正是六祖的情形。

慧能没有忘记意念是后于一切实在的，而觉悟是不应该被看作思维作用，静观真理的。我们应该在活动时去体会心或自性。因此，禅定的目的不是中止自性的活动，而是使我们投入自性的流泉并在活动中抓住它。他的直觉观是动的。下述慧能与其弟子间的对话，虽然仍沿用过去的术语，但谈话的真正内容却是说明了我所想指出的要旨。

永嘉玄觉禅师初攻天台哲学，后来谈《维摩经》时，发见自己的自性。由于友人的力劝，便到慧能处印证所学。初见慧能时，他绕着慧能走了三圈，举着手中的锡杖，直立慧能面前。慧能说："和尚应该具有三千威仪，八万细行，请问你是从那里来的，居然如此傲慢无礼？"

这位天台宗和尚说："生死事大，而时间无常，我顾不了这么多。"

慧能又说："你既然担心生死无常，何不体认无生的东西，去通晓超时间性的东西呢？"

永觉因答说："那个体认者就是无生的东西，而那去通晓者也就是超时间性的东西。"

慧能便说："确是如此，确是如此。"

当这一段对话过去以后，永觉才按照和尚应有的威仪向慧能礼拜。然后立刻告辞。

慧能便说："为什么这样匆忙离去呢？"

永觉回答说："我根本就未曾动过，那里谈得上匆忙呢？"

慧能又说："谁知道你未曾动过？"

永觉回答说："这是你自己产生的分别观念。"

慧能便说："你很体会无生的意义。"

永觉便反驳说："无生难道还有意吗？"

慧能回答说："如果无意，谁能分别它呢？"

永觉的结论说："分别也是无意造成的。"

于是慧能表示深深嘉许永嘉关于这个问题方面的看法说："你说得真对！"

智隍当初是五祖门下的一个参禅者。经过廿年功夫，他自认已得参禅旨趣。这时，玄策听到智隍的成就，便造访他并问他："你在这里做什么？"智隍回答说："入定。"玄策又说："你说入定，请问怎么入法——有心入定或无心入定？若说无心入定，则一切无情的草木瓦石，都应该得定。若说有心入定，则一切有情，亦应该得定。"智隍回答说："当我入定时，没有感觉到有无之心。"于是玄策又问："如果你没有感觉到有无之心，这就是常定；既是常定，为什么还说出入呢？如果还有出入，那就不是大定。"智隍无法回答。过了很久，智隍问玄策师事何人以及他对禅定的看法如何，玄策回答说："曹溪六祖慧能是我老师，据我师所说，（终极真理）妙净圆寂，体用自如。五蕴本空、六尘非有。（真理）不出不入，不定不乱。禅性本来无住，若能无住，则禅性空寂。禅性本来无生、若能离却生（死）思想，则生禅想。你的心好像虚空，但却没有虚空之想。"智隍听了六祖对禅定或禅性的看法以后，便亲去参见六祖要求六祖为他开导。六祖说："玄策所说的话是实，只要你心如虚空，又不落着空见，那么，你对于真理就可以应用无碍。你的一动一静都出于无心，对凡夫与圣智也一视同仁了。没有主体与客体之别，也没有本质与现象之分。（当我们如此地实现一个绝对合一的世界时，）就没有不定的时候。"

要想使六祖对禅定问题的看法更加明确，让我们再引《坛经》里面所说的另一件事。有一次，一个和尚提到下述卧轮禅师的一首偈子：

"卧轮有技俩，能断百思想

对境心不起，菩提日日长"

听了这首偈子以后，慧能说："这首偈子的作者没有悟道，只替自己添了许多桎梏。请听我的偈子：

"慧能没技俩，不断百思想

对境心数起，菩提作么长"

上面这几句话足以表示六祖慧能一方面既不是寂静主义者，又不是主张绝对空观的虚无主义者，而在另一方面他也不是否认客观世界之存在的唯心论者。他的坐禅充满着活动，然而就其没有受外在世界的深深影响以及企图控制外在世界而言，却是超越外在世界的。

四、慧能印证禅道的方法完全是中国式的，不是印度式的。他没有诉诸抽象的专门术语，也没有诉诸浪漫的神秘主义。他的方法是直接的、明白的、具体的以及高度实用的。当慧明和尚向他求教时，他说"将你未生之前的本来面目给我看看。"这句话不是很扼要吗？这里没有哲学式的论述，没有复杂的推理，没有神秘的想像，只有一种直接明白的断言。这里，六祖是用快刀斩乱麻的方式开辟了一块新的土地并使他的弟子们看清他的意指。

慧能死于公元七一三年，享年七十六岁，他死的时候正是唐室声威到达极盛的时候，也是中国文化达到历史高峰的时候。慧能去世一百多年以后，中国文学史上最伟大作家之一柳宗元，在宣宗皇帝赐慧能以大鉴禅师谥号时，写了一篇纂碑名为"曹溪六祖赐谥大鉴禅师碑"，碑文中说："六传

至大鉴。大鉴始以能劳苦服役。一听其言，言希以究。师用感动，遂授信俱。遁隐南海上，人无闻知，又十六年，度其可行，乃居曹溪为人师。会学去来尝数千人。”

“其道以无为有，以空洞为实，以广大不荡为归。其教人始以性善，终以性善，不假耕锄，本其静矣。中宗闻名，使幸臣再征，不能致。取其言以为心术。其说具在，今布天下，凡言禅皆本曹溪。”

慧能之后，禅宗分为好几个派别，其中两派，到今天还在中国和日本留存。虽然在几方面有了改变，但是禅学的原则和精神，仍然和六祖在世时一样，同时，就其作为东方伟大精神遗产之一而言，今天，它仍然发挥其独特的影响力，尤其在日本一般受过教育的人们间为然。

第四章　悟

一

禅学的精髓在于对生活和一般事物获得一种新的观点。这意思是说如果我们想了解禅的内在生命，就要抛弃那些支配我们日常生活的思想习惯，就必须看看有没有其他判断事物的方法，或者说我们日常生活方式是否足以使我们精神的需要获得最后的满足。如果我们对这种生活感到不满，如果我们日常生活方式中有某种剥夺我们神圣自由的东西，就要尽力寻求一种使自己获得满足感的方式，禅就能替我们完成这个目的并使我们获得一种新观点。透过这种新观点，我们的生活便达到更新鲜、更深刻和更使人满意的一面。不过，这种收获当然是我们在生活中所经历的最大心理剧变。这不是容易的事情，这是一种激烈的洗礼，我们心理上一定要遭受暴风雨、地震、翻山、碎石的剧烈变化。

学禅的人都称这种新观点的获得是悟的境界。这是觉（三昧三菩提）的另一名称，而觉则是佛陀在尼连禅那河边菩提树下悟道以来和其印度信从者所用的一个名字。在中国，还有其他名词表示这种精神体验，每一名词具有一特殊意旨，表示如何解释这种现象。总之，没有悟就没有禅，悟确是禅学的根本。禅如果没有悟，就像太阳没有光和热一样。禅可以失去它所有的文献，所有的寺庙以及所有的行头；但是，只要其中有悟，就会永远存在。我要强调禅的生命方

面这个最基本的事实：因为，甚至在学禅者当中，也有人不知道这重要事实，他们很容易认为禅是可以完全用逻辑或心理学方法加以解释的，或者把禅看作可以用佛学中高度专门名词和概念加以概括的佛教哲学之一，他们以为其中并没有那种使禅之所以成为禅的东西。但我的看法则认为禅的生命始于开悟。

悟可以解释为对事物本性的一种直觉的察照，与分析或逻辑的了解完全相反。实际上，它是指我们习于二元思想的迷妄心一直不曾感觉到的一种新世界的展开。或者，我们可以说，悟了以后，我们是用一种意料不到的感觉角度去看整个环境的。不论这世界是一个什么样的世界，但对于那些达到悟的人们来说，这世界便不再是往常那个世界；尽管它还是一个有着流水热火的世界，但决不再是同一个世界。用逻辑方式来说，它的所有对立和矛盾都统一了，并调和于一个前后一致的有机整体中。这是一种神秘和奇迹，但根据禅师们的看法，这种事情是我们每天都在做的。这样，我们可以说，唯有透过我们亲身对它的体验，才可以达到悟的境界。

当我们解决一个数学上的难题时，或当我们完成一个伟大的发现时，或当我们处在最危险的复杂环境中突然发现逃离的方法时；总之，当我们大声喊着"我找到了！我找到了！"这样的话时，便获得一种悟的类似心境。但这种心境只涉及悟的理智一面，因此，必然是部分的和不完全的，也没有触及那被视为不可分的整体的生命基础。作为禅的体验的悟的境界，必定与整个生命相关。因为禅所要做的是我们自己精神统一体的革命和重新评价。数学问题的解决，止于解决而已，没有影响一个人的整体生命。所有其他实际和科

学上特殊问题的解决，都是如此，并不进入有关个人基本生活格局之中。但开悟却是生命本身的再造。如果这种再造是真正再造的话——因为有许多是伪装的——它对一个人道德和精神生命的影响便是革命性的，这些影响很能提高、净化人的道德和精神生命。有人问一位禅师，佛是什么构成的，禅师回答说：“桶底穿了。”从这个回答中，我们可以知道，这种精神体验产生了一种多么完全的改变。一个新人的诞生，确实起了剧烈的变化。

在宗教心理学中，一个人整个生命中这种精神上的提升，叫做“转变”（即改变宗教信仰之意）。但是，由于这个名词通常是基督徒改宗者用的，所以在严格意义上说，是不能用在佛教徒的精神体验上面，尤其不能用在禅学信徒的精神体验方面的；这个名词具有太多情感或情绪上的阴影。所以不能代替悟，悟是处于一切心智之上的。我们知道，佛教的一般趋势是理智多于情感，其觉悟观也与基督教的拯救观极端不同；作为大乘教派之一的禅宗，自然带有相当多的所谓超理性主义色彩，不过这种超理性主义不会产生逻辑的二元论。如果我们以诗歌或象征方式来表示的话，我们可以说，悟是“心花开放”或“茅塞顿开”或“心思活动的开朗”。

二

达摩于公元六世纪初来到中国，只想把这种悟的成份带到中国佛教的基本教义里面来，因为那时候信佛的人只专心于精微的哲学讨论或只表面地遵守宗教仪式和戒律。达摩所主张的“只传心印”则是指开悟，即能见到佛法的精神。

六祖慧能之所以与众不同，就是因为他在坐禅方面反对

神秀领导的北派禅宗只求心定而鼓励坐禅的等。马祖道一、黄檗、临济和其他所有在唐朝初年大放光彩的禅师们，都是主张开悟的。他们一生的活动就是不断的发展这方面；我们很容易知道，他们和那些只专心于所谓观想禅定的人完全不同。他们强烈地反对寂静主义，认为寂静主义者是半个瞎子以及活在黑暗洞穴中的。所以，在我们继续从事研究以前，我们最好在心里明白这一点，这样，我们对于禅的最终目的，就不会有任何疑惑，就会知道，禅的最终目的，根本不是虚耗生命于引起精神恍惚的禅定功夫，而是见到我们自己的生命或打开我们的悟眼。

日本有一部书名叫《达摩六论》，这部书中无疑含有一些达摩的话，但大部分不是他说的；大概是当禅宗在唐朝开始更普遍为中国佛教徒注意时所作的。不过，全书的基本精神，完全与禅的原则符合。其中一论名为"信仰世系论"，讨论见性①或悟的问题，据作者的看法，见性或悟构成禅宗的精髓。下列几段话是从该书摘录出来的：

"如果你想见到佛，就应该见你自己的本性；因为这本性就是佛。如果你没有见到你自己的本性，那么你心中想佛，口中念经，行为上持戒又有什么用呢？心中想佛，你的功德可能获得果报；口中念经，你的智慧可能增长；行为持戒，

---

① 性是指本性、品性、本质、灵魂或一个人天赋的东西。"见性"乃禅师们常用的两个字，事实上也是禅教的明显目标。悟是"见性"的一种更为通俗的说法。当一个人了解事物的本质时，就有了悟。不过，由于后一名词是个广泛性的名词，所以能够用来表示任何一种透彻的了解，只有在禅学中它才具有一种确实的意义。我在本书中把这个名词用来表示研究禅的一种最根本的东西；因为"见性"两个字暗示一种观念即认为禅有某种具体和实在的东西需要我们去见的。这是不对的，虽然我承认悟这个字也是一个模糊暧昧的字。如果只为一般目的，不是严格的哲学讨论，悟这个字就够了，而每当我们说到见性两个字时，它便表示：打开心眼，至于六祖对"见性"的看法，请参看前面关于禅宗历史的那一章。

这最高的道。即使我们无知无识不认识一个字，一旦我们见到自己的本性，就得到了道……

"那些没有见到自己本性的人，可能阅经、念佛、勤作研究，一天六个时辰都在实践宗教生活，长坐不卧，也可能博学多闻；他们也许认为所有这些就是佛法。累世诸佛只论见性。诸法无常；当你还没有见到你的本性，就不要说：'我有全知'。这是最大的错误。佛的十大弟子之一阿难虽以博闻著称，但没有见到佛性，因为他只重视博学多闻……"

当六祖慧能回答下面问题："黄梅五祖傅法给你，究竟傅了些什么法门呢？"时，他就是强调这一点。他的回答是"没有什么法门；我们只谈见性，没有谈到禅定或解脱。"

在别处，他们被指为"迷"和"不屑与言的"；他们是愚蠢而静坐无思的人；可是，"即使是凡夫，如果他们突然悟道而打开心眼，最后会成为智者，甚至成佛"。

当慧能听到北派禅宗的禅师们教学生"住心观静，长坐不卧"时，便认为"住心观静""长坐不卧"是一种病态，根本不是禅道，因此他作了一首偈子说：

"生来坐不卧，

死去卧不坐，

元是臭骨头，

何为立功课？"

当马祖在南狱般若寺时，他整天盘腿静坐冥思。他的老师南狱怀让（公元六七七——七四四）看见他便问他说：

"你这样盘腿而坐是为了什么？"

马祖回答说："我想成佛。"

于是怀让便拿了一块砖在马祖附近用力地磨。

马祖便问："老师，你磨砖作什么？"

怀让回答说：“我想把砖磨成镜呀。”马祖又问：“砖怎能磨成镜呢？”

怀让反驳说：“砖既不能磨成镜，那么你盘腿静坐又岂能成佛？”

马祖便问：“要怎样才能成佛呢？”

怀让回答说：“就像牛拉车子，如果车子不动，你是打车还是打牛呢？”

马祖被问得哑口无言。

于是怀让继续说：“你这样盘腿而坐，究竟是为了学坐禅还是成佛呢？如果学坐禅，但禅并不在于坐卧，如果想成佛，但佛并没有一定的形相。佛不住于任何地方，所以没有人能抓住他，也没有人能舍弃他。如果你想用这种盘腿而坐的方式去成佛，就扼杀了佛。如果你执着于坐相①，便永远不见大道。”

这些都是很平常的话，关于禅的最终目标方面，也没有使我们发生任何疑惑，我们清清楚楚知道，禅的最终目的，不是以印度圣者静坐的方式使自己陷入无感觉状态，也不是想排除那些似乎来无影去无踪的心理波澜。以后我们会知道，禅师们常常喜欢运用日常生活中琐屑事情来使弟子们的心思流向一个前所未知的方向。这就像撬开暗锁而新的经验之流便从这开口处涌出来。也像钟表的报时；当预定的时间到了，就滴答作响而发出撞声的声音。我们心的结构也像这种机械；当某一时刻到了，那一向掩盖的屏幕拉起了，便现

① 就是说执着于“盘腿而坐可以成佛”这个观念。从中国最早的禅开始，在整个历史中寂静主义趋势与强调悟的成份之理智趋势，一直是平行发展着。甚至在今天、在某种程度上说，曹洞宗和临济宗还是代表这种趋势，只是两者各有特色。我自己的看法则是直觉主义者的看法，而不是寂静主义者的看法；因为禅的精髓是在达到悟的境界。

出一个完全新的面貌，一个人整个生活的格调也就因此而改变了。禅师们称这种心理上的开放为悟，并把它看作自己熏陶学生的主要目标。

从这方面看，读者将发现下述埃克哈特（一二六〇？——一三二七？德国神秘主义者）说的一段话很有启发性：“关于这个问题，一位异教圣者与另一位圣者有一段很好的对话：‘我感到内心有一种突然掠过理性的东西。我知道它是某种东西，但无法确切知道它是什么。只是我认为如果我能够想像它是什么，就会把握所有真理’。

三

下面是一些实例，这些实例告诉我们，当我们内心发生这种转变而进入一个更广大和更深刻的世界时，整个禅的熏陶便获得了意义。因为当这个睿智和更深刻的世界展开时，我们日常生活，甚至日常生活中最微不足道的东西，都变得带有禅道了。因此，悟一方面是最平淡和具体的东西，另方面又是一种神秘。但是，生命不是充满了奇异、神秘和不可思义性，远超越我们的了解之外吗？

一个和尚要跟赵州从稔（七七八——八九七）学禅。赵州问他：“你吃过早饭没有？”和尚回答说：“吃过了。”赵州便说：“那么，就去洗碗碟吧。”据说，那和尚听了这话，便恍然大悟。

德山宣鉴（七七九——八六五）是一位精通金刚经的大学者。当他听说有一种根本不解经文而直接抓住自己本心的禅时，便跑到龙潭那里求教。有一天，德山坐在外面想要参悟禅机，龙潭对他说：“为什么不进来？”德山回答说：“天太黑了。”龙潭便点了一支蜡烛给他，当他正想去接时，龙

潭突然把烛光吹熄，于是德山大悟。

有一天，百丈怀海（七二四——八一四）随他师父马祖出外散步，看见一群野鸭子飞过去，马祖问：

“那是什么？”

百丈回答说：“野鸭子。”

马祖又问：“它们飞到那里去？”

百丈回答说：“它们飞过去了。”

就在这个时候，马祖突然把百丈的鼻子用力一扭，痛得百丈大声叫喊。

于是马祖便说：“你说它们飞过去了，但它们自始就一直在这里。”

这使百丈汗流夹背。他得悟了。

在洗碗碟、吹熄烛光以及扭鼻子之间，有任何可能的联系吗？我们必须像云门一样说：如果其间没有联系，那么它们如何能够使人了悟禅道呢？如果其间有联系，那么它们之间的内在关系是什么呢？如果我们的观察只限于学生心眼打开之前的情形，也许我们就不能完全了解究竟问题在什么地方。它们都是日常生活中发生的事情，如果禅在于它们之间，那么，在我们知道它以前，我们每个人都是禅师。就禅中没有任何人为的东西而言，这有部分的真理，但是，如果我们真要扭鼻子或吹熄烛火以使人看清真相，那么，我们内心就必须注意我们心的活动，而真相就在于我们要抓住飞鸭子、洗净的碗碟和吹熄的烛光以及织成多彩多姿人生的许多其他事件之间的隐秘关系。

宋朝大禅师大慧宗杲（一〇八九——一一六三）门下，有一个名叫道谦的和尚，他参禅多年，但还没有发现禅的奥秘。当他师父派他出远门办事时，他感到失望。需要半年时

间的远行，对他的参禅工作，有害无益。他的同门和尚宗元同情他，对他说："我同你一块去并尽我所能帮助你。没有任何理由使你不能在路上继续参禅。"于是他们一同起身。

一天晚上，道谦带着失望的神情要求他的友人助他解决生命的奥秘。宗元对他说："我能帮你的事尽量帮你，但有五件事我是无法帮助你的。这五件事必须你自己做。"道谦问是那五件事。宗元回答说："当你肚饿口渴时，我的饮食不能填你的肚子。你必得自己饮食。当你想大小便时，你必须自己照顾自己，我一点也不能帮你。最后，除了你自己以外，谁也不能驼着你的身子在路上走。"这些话立刻打开了这位求道和尚的心扉，这时，他感到快乐无比。

现在，宗元告诉他，他的工作已了，再和他作伴，将没有什么意义了。于是他们分手，道谦继续他的行程。半年以后，道谦回到原来的庙里。当他回庙时，大慧在半山亭遇见他，便说："这人连骨头都换了。"有人可能要问，当他友人宗元给他如此具体的劝告时，掠过他心头的究竟是什么呢？

香严禅师是百丈怀海的弟子。百丈死后，他往参沩山灵佑（七七一——八五三），沩山是百丈的大弟子。沩山问他说："听说你在百丈先师处问一答十，问十答百，这是你的聪明灵利处；但用这种方式了解禅道，必会产生理智和概念的把握，这是没有多大用处的。也许你已经了悟禅道。你说一说生死根本也就是父母未生你时的根本给我听听。"

这样一问，香严不知所答。回到自己房间，将平日看过的文字，先师语录的笔记，从头寻找一遍，可是找不出一句对答的话。于是再回到沩山处求他说破。但沩山却说："我

的确没有什么东西教你，如果我这样做，你以后会笑我骂我。并且，我能教你的东西，是我的东西而不是你的东西。”香严感到失望并觉得大师对他不好。最后决心烧毁那无助于精神福乐的一切文字，并且决心从这世界完全退隐下来，去过一种依照佛徒戒行的简单孤独生活。他说：“既然佛法这么难于领会而向别人求教的机会又这么少，学佛法有什么用呢？今后我要做一个行脚僧，免得役使心神。”于是他辞别沩山，在南阳国师慧忠禅师墓旁筑庐而居。有一天，当他除草扫地抛掷瓦砾击竹发声时，忽然省悟。沩山提出的问题，现在很清楚了；他无限喜悦，好像重浴父母怀抱。现在才了解沩山当日没有为他说破的恩典。因为现在他知道如果当日沩山对他说破，就不会有此刻的事发生。

下面是他在省悟后立刻作成的颂辞，从这首颂辞中，我们可以了解他对于悟道的观念：

“一击忘所知，
更不假修持；
动容扬古路，
不堕悄然机；
处处无踪迹，
声色外威仪；
诸方达道者，
咸言上上机。”

四

我们必须承认，禅里面有某种无法解释的东西，无论怎样灵敏的禅师，也不能用理智的分析方法使他的弟子了解它，香严或德山对经文或老师的议论都具有相当的知识，然

而当他们想借这些知识来了解最高的道时，便无法达到目的，既不能求得自己内心的满足，也不能得到老师的赞许。悟毕竟不是用了解能获得的东西。但一旦掌握了这把钥匙，则任何东西都会赤裸裸摆在眼前；整个世界便会表现出不同的一面。知者就会明了这种内在的改变。没有远行以前的道谦和悟道以后的道谦，显然是同一个人，但当大慧看见他时，虽然他没有说一句话，却知道他内心发生了什么变化。

马祖扭百丈的鼻子，而后者变得那样大胆竟敢当师父刚刚开始说法时就卷起草席。他们内心体验到的，不是故意装成的，复杂的和可用理智加以证明的东西；因为他们都不曾打算用一套学问式的议论去解释它；他们只做这件事或那件事，或说出一句局外人无法理解的简单话，而老师和学生便对整个事情感到满足了。悟不可能是幻想，不可能是空洞无内容的，也不可能是没有价值的，也许是最单纯的体验，因为它是一切体验的基础。

说到开悟，禅所能做的，只是指出一条途径，其余的事要靠一个人自己的体验；这就是说，循着暗示而达到目标——达到目的要靠一个人自己去做，别人是无能为力的。尽管老师可以发挥很多作用，但是，除非学生内心准备充分，否则老师也无法帮助学生把握事情，正如我们不能在马儿不想喝水的时候强迫马儿喝水。同样，抓住实在的本质也要一个人自己去做，正如花儿开放是由于它内在的需要一样，见到一个人自己的本性也是这个人自己内心充溢的结果。这就是为什么在内在和创造意义下禅是属于个人和主观的缘由。

禅不会给我们任何理智上的帮助，也不浪费时间来讨论

这些东西；它只暗示或提示，这不是因为它要表示不确定，而是因为那是它唯一能做的事情。如果能够的话，它会尽量帮助我们达到了解的。事实上，禅是尽其一切可能的方法来帮助我们的，正如我们在许多大禅师对其弟子的态度中看到的一样①。当学生们被打倒在地时，我们决不应怀疑老师的善意。他们只是等待弟子内心完全成熟以达到最后的省悟。当最后省悟的时刻到了，可悟禅道的机会就无所不在了。他可以在听到一种模糊的声音或倾听一句不可了解的话，或在看到花儿开放或在遇到日常生活中任何琐屑事情如跌倒、拉屏幕、用扇子时获得悟的契机。这些都是可能唤醒我们内心感觉的充分情景。很显然的，这些事情中任何一件事情都是最不重要的现象，但是它对我们内心的影响却远超越我们所能想象的东西之外。轻轻地触一下灼热的金属丝，可能产生震撼大地的爆炸。其实，所有悟的原因都在我们内心。这就是为什么当钟表拍打作响时其中所有东西都像火山一样地爆发或电光闪击一样地掠过的缘故。禅称这种情形为"回到一个人自己的家"；因为它的信从者会说："现在你找到了自己；自始就没有东西离开过你。是你自己闭上眼睛看不到事实。在禅里面，没有任何需要解释的东西，没有任何需要教的东西。这些东西虽能增加你的知识，但是，除非来自于你自己，否则，任何知识对你都是没有价值的，因为，借来的羽毛是决不会生长的。

因为悟使我们看清存在的基本事实，所以悟的获得便表示一个人生命中的转捩点。不过，悟的获得一定要是彻底的和明白的，这样便可以产生令人满意的结果。要使"悟"成

① 见第五章："禅学教育的实际方法"

为真的悟，内心的革命一定要是完全的，使我们真正感觉到自己精神上受到一次洗礼。这种感觉的强度与开悟者用力于达到悟的程度成正比。因为，像在我们所有心理活动中一样，悟除了有强度外，还有程度。不太强烈的悟，可能不会碰到像临济或佛光那样精神上的革命。禅是一个品性问题而不是理智问题，这是说禅产生于作为生命第一原理的意志。光辉的理智也许不能打开禅的奥秘，只有坚强的心灵才会啜饮无尽的源泉。我不知道理智是不是表面的，是不是只触及人格的边缘，但事实告诉我们意志是人的本身，禅就是诉诸这种意志。当一个人深切地感到这种势力的作用时，就产生了开悟和对禅的了解。像人们所说的，现在，蛇已经成为龙；或者用更生动的方式说，一支普通杂种狗——一种最可怜的摇尾乞食并被街童无情地踢打的动物——现在已变为吼声足以吓死一切胆小者的金尾狮。

所以，当临济恭顺地接受黄檗"三十丈"的时候，他是一付可怜的样子；但一旦达到了悟的境界，便完全变了另外一个人，他第一句话便说："黄檗的佛法不过如此。"而当他再度看到黄檗时，便在黄檗脸上回敬老拳。黄檗大声喊着："好不傲慢！好不鲁莽！"；可是临济是有理由鲁莽的，而这位老禅师也不得不对这态度感到高兴。

当德山悟到禅理之后，便立刻收起他的《青龙疏钞》，过去他很重视《青龙疏钞》，认为《青龙疏钞》对他是不可缺少的，所以他走到那里便带到那里，可是现在却把它付之一炬。他说："不论你深奥的哲学思辨多么高深，只不过像虚空中的一根毫毛；不论你在世俗事物中得到的体验多么重要，只不像掉进无底深渊的一滴水。"

在师徒两人野外散步看到飞鸭子以后的第二天，集会

时，马祖刚刚上座准备说法时，百丈就要卷起坐垫①离去，马祖便下座回到自己房间。他问百丈为什么他还没有说法就卷起坐垫离去。

百丈回答说："因为我的鼻子昨天被你扭得痛极了。"

马祖便问他说："昨天你心里想到那里去了？"

百丈回答说："今天我的鼻子已不痛了。"

现在他的行为是多么的不同呀！当他的鼻子被扭时，他完全不了解禅的奥秘。可是，现在却已变为一头金毛狮子，他已是自己的主人，已经发现了自我，他的行动自由自在就象拥有一切似的，连自己老师也看不见的。

毫无疑问的，悟深深地进人个人的内心。因此，象我们在上述例证中看到的一样，悟所带来的改变也是非常明显的。

一直到现在为止，我们所考虑的，只限于悟的客观一面，因此，好象不是一件非常特殊的事物——即打开注视禅道的眼睛。禅师们说出一些话，如果这些话恰如其时的话，弟子们会立刻有所悟并见到一种向来想象不到的奥秘。这似乎完全要看一个人在那个时刻的心境或心理准备状况而定。有人可能会因此而认为禅毕竟是一种偶然的事，但是当我们知道南狱怀让要费八年的长时间去解答"来者是谁？"的问题，那么，我们就会了解在他能够获得最后答案并表示"甚至当一个人断定它有几分像时，就完全抓不住它"之前，他一定要经过内心的许多焦虑和困忧。我们必须看到悟的心理一面，这心理的一面显示出我们打开人类灵魂永恒奥秘之门的内心状态。关于这点，我们最好引证禅师们在回想自己悟道

① 坐垫是铺在佛像前面的。和尚在坐垫上向佛礼拜，把坐垫卷起自然就表示法会已终。

过程时所说的话。

高峰妙祖（一二三八——一二八五）是南宋伟大禅师之一。当他老师第一次要他参“赵州之无”①时，他便尽力参证这个问题。有一天，他老师雪岸钦和尚突然问他：“谁替你拖个死尸来？”这个可怜的家伙不知道怎样回答，因为老师很严厉，常常打人。后来，有一天他在梦中想起他在另一位老师处，老师曾要他参悟所谓“万法归一，一归何处？”的意旨②，这使他三天三夜没有睡觉。在这种内心极度紧张状态之下，有一天他看到五祖法演对自己画像的题词，其中一段说：

“百年三万六千朝，
返复元来是这汉！”

这使他突然打破了“拖死尸者是谁？”的永久疑团。他整个改变了，完全变成了另外一个人。

他在语录中告诉我们那些日子他的内心倾向：“当我在双径的那些日子里，亦就是在我回到参堂一个月之后，有一天夜里，当我熟睡时，突然间注意到“万法归一，一归何处？”这个问题。我的注意力非常集中，使我忽略了睡眠，忘记了吃东西，而且不辨东西，也不分昼夜。当我摆餐巾摆饭碗或上便所时，不管走动或停下时，不管说话成默不作声时，我整个生命中都充满着这个“一归何处？”的问题。我的心不

---

① 最有名的公案之一，通常是给初学者启蒙用的。一个和尚问赵州狗子是否有佛性、赵州回答说：“无！”但是据现今临济宗后继者所了解，这个“无”字并不象通常一样表示否定的意义，相反的，它是表示某种肯定的东西，要初学者自己去找出这个东西，不要依赖别人，因为别人不会给你任何解答，也不可能给你解答，这个公案通常被称为“赵州之无”。公案是给学禅者去解答的一个题目、话语或问题，这会使他获得灵悟。

② 这是另一个给初学者的公案。有一次，一个和尚问赵州：“万法归一，一归何处？”赵州回答说：“我在青州时，做了一件七斤重的布衫。”

曾想到别的事情；即使要稍微想到一些与这问题无关的东西，也不能够。我像是被钉住了或胶住了；不管我怎样想摆脱，却根本无法动一下。虽然我置身于许多人或集会中，总觉得好像一个人独处似的。从早到晚，从晚到早，我的感觉是如此的清楚、如此的平静，如此的超越一切事物之上！绝对地净纯而一尘不染！自始至终只有一个心思；外界是如此的宁静，我是如此的忘记他人的存在。六天六夜就像白痴傻子一样的过去，最后当我跟着大家来到三塔（佛徒埋骨所）讲经时，偶然抬头看到五祖演师的诗句。这使我突然间从恍惚迷离状态中醒悟过来，而从前老师所问的问题即“谁替你拖个死尸来？”的意义，也在忽然之间领悟了。我感到这个无边的空间似乎破为碎片，而大地也完全毁灭了。我忘记了自己，忘记了这世界，它好像是一面反映另一个世界的镜子。我试验过我所知道的几个公案，发现它们是非常的明白清楚！我不再迷惑于般若（超越的智慧）的妙用。后来，当高峰见到他以前的老师时，老师一见他便问：“谁替你拖个死尸来？”高峰便喝，老师想拿棒子打他，高峰便把住棒子说：“今日你不能打我。”老师说：“为什么不能打你？”高峰便拂袖而出。第二天，老师问他：“万法归一，一归何处？”高峰回答说：“狗舔热油锅。”老师又问他说：“你从那里学着这些无聊话来？”高峰又回答他说：“正要和尚疑着。”老师便高兴而去。

这些例子表示一个人开悟之前所必须经历的心理过程。当然，这些例子都是突出的例子，也是非常被人重视的例子，并不是每个人的悟都经过这种特殊的心理过程。不过，所有的悟，多少都要经过类似的经验，尤以参禅的开始为然。然后心镜或意识领域就好像彻底扫得干干净净而一尘不染。

当一切心理作用这样的暂时停止时，想要尽力保持集中注意力的这种意识也消失了——这就是说，如禅家所谓，当我们的心完全着迷或思想的对象合而为一以至当一面心镜反映另一面心镜，连相同的意识感都消失了的时候，主体便觉得好像活在水晶宫里，非常清晰、清新、活泼和庄严。但是目的还没有达到，因为这只是达到开悟的先决条件而已。如果我们的心还停留在这种定着的状态，就无法了悟禅道。从方法的观点来看，“大疑的状态”是在先的状态。必须突破它而进入第二层次即见到自己的本性或开悟。

当这种心理的平衡状态因某种理由而破坏时，这种突破进入下一层次的情形便发生了。把一块石头投入一片非常平静的水中，石块的激扰力量立刻散布到整个水面上。我们的心理状态跟这种情形有几分相像。一片声音敲击着紧闭的心扉，整个人就会立刻有所反应。他完全被唤醒了。他在创造的火焰中接受洗礼了。他看到了上帝的工作。使我们内心高度集中的心理状态突然进入悟境的契机，不一定是听到寺钟的声音，可能是读一首偈句或看到某种动的东西，也可能是被刺激的触觉。

五、悟的主要特征

（1）不合理性　所谓不合理性是说悟不是由推理作用得到的结果，悟不受一切理智作用的决定。那些体验到悟的人，往往无法以逻辑方法对它加以解释。如果用文字或形态对它加以解释，它的内容就多少受到损害。因此，虽然那些有过体验的人能够分辨什么是真正的悟什么是假的悟，但是，初学者却无法借表面可见的东西来把握它。因此，悟的体验的特色，往往是不合理，不可说明和不可传授的。

请再看看大慧禅师所说的话："这东西（即禅）好像一大堆火；当你接近它的时候，你的脸会被它灼伤。也像将要出鞘的剑：当它再从剑鞘中拔出来的时候，有人就会送命。但是，如果你既不丢开剑鞘也不接近火的话，就只是一块石头或木头。要想这样，一个人必须是一个充满灵性而很有决心的人。"这里没有暗示任何冷静的推理活动和纯粹形而上或知识论上的分析，这里只暗示一种突破某种无法克服的障碍的意志，只暗示一种被背后某种非理性的或无意识的力量所驱使的意志。因此，结果也是不服从理智或概念作用。

（2）直觉的洞见　詹姆斯在其《宗教经验种种》一书中曾经指出，神秘主义者的经验中，有一种纯粹理智的性质，这个说法也可以适用于所谓开悟的禅的体验。悟的另一名称是中国人所谓的见性，意即"见到一个人的本质或本性"，这显然告诉我们，在悟里面有一种"见"或"知觉"成份。我们只要稍为留意一下，就可以知道这种"见"与平常所谓的知识，具有完全不同的性质。据说慧可大师在关于达摩本人所印证的悟方面，曾经说过如下的话："（至于我的开悟），这不是一种纯粹的断灭；这是一种最允当的知识；只是这种知识不能用文字表达。"关于这一点，神会和尚说得更为明白，他说："智（知识）这个东西是一切奥秘微妙的根源①。"

如果没有这种纯粹理智性质，悟就会失去它的一切刺激，因为它确是悟本身的产生原由。我们应该了解，包含在悟里面的知涉及某种普遍性的东西，同时也涉及个人的存在面相。当我们举起手时，这举起的活动，从悟的观点来看，

① "妙"这个名词经常表示"精美""无法形容的精微"。在这个情形中，妙是事物表现于这个究竟智识的神秘方式。

所表示的意义，远超过于这个活动本身。有人可能说它是象征符号，但悟并不指向它自身以外的任何东西，因为事实上它就是根本的东西。悟是对个别对象的知，如果我们可以这样说的话，悟也是对那立于个别对象之后的实相的知。

（3）信实性　所谓信实性是指悟所体验证明的知是实在的，没有任何逻辑的论证可以排斥它。由于它是直接的亲身体验，所以它是不假外求的。这里，逻辑所能做的只是解释它，用我们心理所具有的其他各种知识去解释它。这样看来，悟是一种知觉方式，一种内在知觉，这种内在知觉发生于我们意识的最深之处。因此，它具有一种信实感，就是说具有实在性。所以，一般都认为禅好像人饮水，冷暖自知。由于禅的知觉是经验的最后阶段，所以，不具有这种经验的旁观者是不能否定它的。

（4）肯定性　凡是信实和实在的，决不是消极否定的。因为否定性对我们的生命毫无价值，对我们无所引导；它不是推动的力量，也不给我们一个休息的地方。虽然，有时用否定的字眼来表达悟的体验，但主要的还是一种对一切存在事物的肯定态度；就事物的发生状态来接受事物，根本不管它们的道德价值。佛家称此为“法忍”，或说得更正确一点，为“受”，这就是说，超越事物的对立性去接受事物，这里，没有任何二元对立性。

有人可能说这是泛神论思想。但是，这个名词具有一定的哲学意义，我看不出它可以用在这方面。如果这样解释的话，禅的体验就会遭受无穷的误解和“亵渎”。大慧禅师在写给妙登的信中说：“古代圣人说道并不需要特别修练，只要我们不亵渎它就好。我要说：谈论心或本性就是亵渎行为；谈论那无法探度或奥妙事物就是亵渎行为；禅定或寂灭就是

亵渎行为；把我们的注意力向着它和思想它就是亵渎行为；把它写在白纸上更是亵渎行为。那么，我们应该怎样决定我们的方向并适当地处理它呢？那宝贵的般若慧剑就在这里，它的目的就是砍头用的。不要为人类的对错问题牵扰。正如事物的本相一样，一切都是禅，你应专心的就在于此。”禅是如如之相——是一大肯定。

（5）超越感　在各个不同宗教中，所使用的名词可能不一样，但在悟里面却总有一种可以称之为超越感的东西：这种体验确是我自身的体验，但我觉得它的根源是在别的地方。把我这个人紧封在里面的外壳，当我达到悟的境界时，便爆裂了。并不是说我一定与一种比自己更大的东西合为一体或没入其中，而是说我的个体性过去紧缩在一起使我与其他个体存在者隔阂，现在却用某种方法松开了并且化为某种无法描述的东西，化为某种与我向来习惯完全不同的东西。跟着而来的感觉是一种完全解放或完全安静的感觉——这是一个人最后到达目的地时的感觉。“回家和安息”是学禅者常常用的一句话。法华经中关于私生子的故事以及金刚三昧和新约中关于同样情形的故事，都是表示一个人达到开悟境界时所得到的感觉。

就悟的心理状态而论，超越感是我们唯一能够表达的；说它是超越、绝对或上帝，便是越过这种体验本身而进入神学或形而上学之中，即使“超越”这两个字也不太恰当。当一位禅师说：“我头上无片瓦而脚下无寸土”时，这似乎是一句很恰当的话。我在别的地方称它为无意识，虽然无意识这几个字带有心理学色彩。

（6）非人格性的品质　也许禅体验最显著的一面，是它不像基督教神秘主义者体验中所看到的一样。具有人格性

色彩。在佛家所谓的悟里面，没有提到下列名词所表现的那种人格的，因而也是性的感觉和关系：诸如爱的火焰，内心流出的奇妙之爱、拥抱、被爱者、新娘、新郎、精神上的结合、圣父、上帝、神子、神的孩子等。我们可以说所有这些名词，都是基于一个确定思想系统所作的种种解释，与体验本身毫无关系。无论如何，印度、中国和日本都是一样，悟都是非人格性的，或者说得更恰当一点，都是高度理智的。

这是不是由于佛家哲学的特色而使其如此的呢？这种体验本身是不是从哲学或神学中获得它的特色呢？不管这是什么，无疑的，尽管禅的体验与基督教神秘主义者的体验有些相似之处，然而，禅的体验却没有个人的或人类的虚饰。宋朝大吏赵抃是蒋山法泉禅师的俗家弟子。有一天，当他公余之暇，悠闲地独自坐在办公室时，突然间听见一声雷鸣，使他体验到悟的心境。于是他写了一首诗来表达他的禅悟：

“默坐公堂虚隐几，

心源不动湛如水；

一声霹雳顶门开，

唤起从前自家底。”

这也许是我们在禅悟中所能看到的唯一带有人格性品质的东西，而在“平凡老人”和“无限荣耀的上帝”之间的距离是多么的大！更不必说像“基督伟大爱的甜美”和其他的话了！如果我们拿悟和基督教神秘主义者的体验相比，就可以发现悟是多么的没有趣味性，多么的没有浪漫色彩！

不但悟本身是这样平淡而无甚光辉的事情，就是激发悟的契机也似乎没有浪漫色彩而完全没有超越感官性的东西存在。悟的体验与我们日常生活中平常发生的事情有关。它不像基督教神秘主义书籍中所记载的那种特殊的现象。有人抓

住你，或打你一拳，或给你一杯茶，或说些非常平淡的话，或背诵经文和诗书，如果你的心理足够成熟的话，就会立刻达到悟的境界。这里，没有任何做爱的罗曼史，没有圣灵的声音，没有神恩的充实，没有任何荣耀，没有任何高度渲染的东西，一切都是平淡的。

（7）向上超升感　这种感觉必然随着开悟而来，因为悟是突破加在我们个人身上的束缚，而这种突破束缚不只是消极性事件，也是充满着意义的积极性事件，因为这表示个人的无限扩充。虽然我们并不常常感觉到它，但构成我们意识作用之特色的一般感觉，却是一种束缚和依靠的感觉，因为意识本身就是这两个彼此限制的力量产生的。相反的，悟主要却是排除任何意义下两个关系项的对立——可是这种对立，如前面所提到的，乃是意识的原则，而悟则是体会对立背后的无意识。

因此，从这种状态中解脱出来，一定使人感到超越于一切事物之上。一个浪游的流浪者，到处受到别人的苛待也受到自己的苛待，却发现自己拥有人类在这世上所能获得的一切财富和力量——如果这没有给他高度的自我荣耀感，还有什么东西能够给他呢？一位禅师说：“当你悟了之后，可以在一片草地上显现用宝石造成的宏伟宫殿；但是当你未达悟的境界时，即使宏伟宫殿，也会隐藏在草地之后了。”

另一位禅师，提到华严经说：“和尚们，请看看！一道辉煌的光芒正以耀眼的光辉照遍大千世界，显现一切国土、一切海洋、一切须弥山、一切太阳和光亮、一切天、一切土地——其中每种的数目都是千百亿万。和尚们，你们没看见那光芒吗？”但禅的超升感却是一种恬静的自足感；当它最初的光芒消逝以后，便根本不作任何表示了。在禅意识里，

不用这种夸耀的方式来表现无意识。

（8）刹那性　悟是突然来到一个人身上的，也是一种刹那间的体验。事实上，如果不是突然而来和刹那间的事，就不是悟。这种顿悟是慧能派禅宗在公元七世纪后期出现以后该派的特色。他的对立者神秀上座则强调禅意识的渐悟。因此，慧能的后继者都是这种顿悟说的强力支持者。这种顿悟的体验，片刻间展开一个完全新的景象，而我们也从完全新的观点去看整个生命了。

第五章　禅的实际开导方法

就我所知，禅是所有哲学和宗教的终极事实。一切理智的活动，最后一定达到这个结果，或者说得更正确一点，如果理智活动想带来任何实际结果的话，都必须从它开始。如果宗教信仰想要证明它在我们现实生活中发生有效作用的话，就必须从它产生。所以，禅不只是佛家思想和生活的泉源而已；在基督教、回教、道家思想甚至实证的儒家思想中，也都充满着它。这些宗教和哲学思想所以充满着活力和吸引力并保持它们有用性和有效性的东西，就是因为它们之中具有我们称为禅的东西。只凭经院哲学或僧侣制度，决不会产生有生命的信仰。宗教需要某种具有内在推动力，能够带来活力以及发挥实际作用的东西。理智在自己范围内固然有它的用处，但当它想要概括整个宗教领域时，便会使生命的泉源干涸。单纯情感信仰是非常盲目的，而意志则能抓住我们可能遇到并持为最终存在的任何东西，就其富于爆炸性而论，盲从狂热是具有相当活力的。但这不是真正的宗教，而其实际结果也破坏了整个体系，更不必说它自身的存在命运了。禅是使宗教感情经历其合理途径的东西，也是赋予理智生命的东西。

禅使我们对事物产生一种新的观点，一种认识生命的真理和美以及认识世界的新方式，使我们在意识深处发现一种新的力量来源，并且给我们一种完全和充足感。这就是说，禅彻底检查我们内在生命和打开一个我们根本梦想不到的世

界，因而产生奇迹。这可以说是一种复活。虽然禅显明地与思辨成份对立，而其对立的程度较之整个精神革命中任何其他东西为甚。然而禅似有强调思辨成份之势，在这方面说，禅确是佛家的。或者我们可以更正确地说，禅运用那些属于思辨哲学中的特殊用语。显然的，情感因素在禅里面所表现的不像在净土宗中所表现的那么多，净土宗是完全讲信仰的；而禅却强调"见"或"知"的功能，不过这里所谓的见或知，不是指推理意义下的见或知，而是指直觉把握意义下的见或知。

根据禅家哲学的看法，我们太过于服从传统思想方式，而传统思想方式是彻底二元论的。在传统思想方式中，不容许有任何"渗入"。在我们日常生活的逻辑中，没有把对立者合在一起。凡属于上帝的东西，就不属于这个世界，而凡属于这个世界的东西，就不能与神圣者相比。黑不是白，白也不是黑。老虎是老虎，猫是猫，它们永远不会成为一个东西。水在流动，山峰高耸。这是感官和演绎推理世界中事物和观念表现的方式。但是，禅却推翻这个思想方式并代以一种新的思想方式，在这新的思想方式中，逻辑不存在了，对立的观念也不存在了。我们之所以相信二元对立，主要是因为我们所受的传统思想训练。观念是不是确与事实相符，乃是另一个需要加以特别研究的问题。通常，我们并没有探讨这个问题，我们只是接受灌输到我们心里的东西；因为"接受"是较为方便和实用的，而在某种程度以内，生命会因此而更为安定，虽然实际上并非如此。我们在本质上都是保守主义者，这并不是因为我们懒散，而是因为我们喜欢安定平和，即使只是表面的也可以。但是传统逻辑不再有效的时候终于要来到，因为我们开始感到矛盾和分裂，因而也感到精

神的苦闷焦虑。我们失去了那种盲目遵循传统思想方式时所感到的安静。埃克哈特说，正如石块不落地就无法停止运动一样，我们人也都在有意或无意地寻求安静。显然的，在我们还没有知道逻辑中的矛盾之前，所得到的安静，不是真正的安静，正如石块在没有落在地面以前，一直保持着运动状态。那么，我们内心获得真正平静和快乐的非二元对立的地方在那里呢？这里我们再引埃克哈特一段话："一般人都以为我们要看到上帝，好像上帝在那一边而我们在这一边似的。其实并非如此；在我知觉他的活动中，上帝和我是合一的。"禅就是基于事物的这种绝对合一性建立它的哲学基础。

绝对合一的观念，不是禅特有的，其他许多宗教和哲学都宣扬这个观点。如果禅像其他一元论或一神论一样只建立这个原则而没有任何其他特殊属于禅的东西，那么它早就不存在了。但是，在禅里面是有着某种构成它生命和证明它为东方文化最宝贵遗产的独特东西。下面的一段对话（即问答）可以使我们窥见禅道。一个和尚问中国最伟大禅师之一赵州说："能否用一句话说出道的本质？"赵州没有给他任何特别的回答，只说："是的。"这和尚当然不懂这个回答的意义，于是他再问赵州一次，赵州便大声回答说："我又没有聋！①"请看看，这里赵州回答这个绝对合一或究竟理由的

① 另有一次，当别人问赵州关于这"最初之语"的问题时，他咳嗽。于是这和尚说："不对吗？"赵州便回答说："啊，一个老人连咳嗽都不许吗！"赵州还有一次表达他对于这"唯一言语"的看法。一个和尚问他："这唯一之语是什么？"赵州反问他："你说什么？"这和尚又问他："这唯一之语是什么？"于是赵州便说："你把它变成两个了。"
有一次，有人问首山说："一位老禅师说'有一唯一之语，如果我们了解这唯一之语，便扫除无数劫的罪过'，这唯一之语是什么？"首山回答说："就在你的鼻子下面！"这和尚又问："它的意义究竟是什么？"这位禅师最后说："这就是所有我能说的话。"

主要问题的方式是多么的不相关！但这是禅的特征，这就是禅超越逻辑和凌驾观念之控制和误解的地方。前面我说过，禅不相信理智，不依靠传统和二元对立的推理方法，并用它自身原则性的方式来处理问题。

在我们更进一步探索这个问题以前，让我们还举一个实际例子。另有一次，一个和尚问赵州："一线光分为成百成千的光，我可以问这一线光来自何处吗？①"这个问题像上面最后提到的问题一样，也是最深刻和最令人困惑的许多哲学问题之一。但这老禅师并未费很多时间来回答这个问题，也没有诉诸任何文字的讨论。他只是匆匆脱掉他的一只鞋子，一句话也没有说。他这样做的意义何在呢？要想了解这一点，我们就必须像他们所说的具有一种"第三个眼睛"，并知道怎样从一种新的观点看物。

禅师们怎样表示这种看事物的新方式呢？他们的方法是很不平常的，不合传统习惯的，非逻辑的，因此也是未学者所无法了解的。本章的目的是描述归属于下述几个项目中的方法：一、言辞的方法，二、直接的方法。言辞的方法又可分为六类：一、矛盾法；二、超越对立法；三、否定法；四、肯定法；五、反复法；六、呼喝法。

---

① 有许多对话讨论这个题目。到处引用的是赵州最有名的一个对话。在许多对话中，我们只提出下面的一个。一个和尚问利山和尚，"万法归空，空归何处？"利山回答说，"舌头不出口。"这个和尚又问："为什么舌头不出口？"利山回答说，"内外一如的缘故。"
一个和尚问寂山，"当外缘分散时，一切归空，但空归何处呢？"这位禅师便向和尚大声地嚷着，这和尚便回答说："是的。"于是这位禅师便提醒他的注意说："空在何处？"和尚便说："求老师告诉我。"寂山回答说，"这好像波斯的调味胡椒。"虽然，就其根源为争论之点而言，前面所说一线光是一个根本引发的问题，但是这里所提出的许多问题却是我们所要讨论的问题，因为空的最后所归是要解决的问题。但是因为禅超越时间和历史，所以它只认识一个无始无终的变化过程。当我们知道一线光的来源时，也就知道空归何处了。

一、言辞的方法

一、矛盾法

大家都知道，神秘主义者都喜欢运用矛盾的话去说明他们的看法。例如，基督教神秘主义者可能说："上帝是实在的，然而又什么都不是，是无限的空；他同时是存在的和不存在的。神国是实在的和客观的；同时又是存在于我自己内心的——我自己就是天国和地狱。"埃克哈特所谓的"神圣的黑暗"或"不动的动者"则是另一个例子。我相信我们可以在神秘主义文学中收集这种话来编成一部关于神秘主义者不合理的话的专书。

关于这一点，禅并不例外，不过，禅在这种表达真理的方式中，却有一种特别属于禅的东西。这种特别属于禅的东西主要表现在它的具体性和表达的生动性中，傅大士说：

"空手把锄头；
步行骑水牛；
人在桥上过，
桥流水不流。"

这四句话听起来完全不合理，但事实上禅却充满着这种生动而不合理的话。"花不是红的，柳也不是绿的"——是禅家所说的最有名的话之一，并被认为与"花红柳绿"这种肯定的话完全一样。如果我们用逻辑的方式来说，就会像下面这样："A同时是A和非A。"这样，我们便可以说我是我而你也是我。这样，天国就是地狱，而上帝也就是魔鬼，在虔诚的正统基督徒看来，这种禅的说法是多么令人震惊！张三饮酒而李四有点醉。那缄默而发出如雷之声的维摩诘自称他之所以病是因为所有同类都病了。我们必须说，所有贤

明而爱人的人都是宇宙大矛盾的具体表现。

但是，现在我离题了。我所要说的只是告诉大家，在使用矛盾法方面，禅比其他神秘主义者的说法，更为大胆具体。后者多少是限于一般关于生命或上帝或这个世界的陈述方面，但禅却将它的矛盾言辞带到我们一切日常生活中的细节上来。它毫不犹豫地明白否定我们所有最熟习的事实和经验。"我正在这里写作但没有写过一个字。也许你现在正在阅读这本书，但这个世界上没有一个人在读书。我的眼睛完全瞎了我的耳朵也完全聋了，但却看见各种色彩也听到各种声音。"禅师们可以继续不断说出一些这样的话。公元九世纪一位朝鲜和尚芭蕉慧清禅师，有一次举行有名的法会，他在会中说："如果你有了一根棒子（或中国人所谓的竹杖），我要给你一根，如果你没有，我要从你那里拿走。"

有一次，有人问赵州，当一个贫穷的人跑到他那里时他会给他什么？赵州回答说："看他缺乏什么。"另有一次，别人问他："当一个人空手到你那里时，你会对他说什么？"他立刻回答说："丢掉！"我们可以问他，当一个人空手时，要他丢什么呢？当一个人贫穷时，能够说他自足吗？他不是样样缺乏吗？

不论赵州这些回答中包含的深刻意义是什么，但这些矛盾的话则完全使我们感到困惑并违背我们受过逻辑训练的理智。禅师们喜用的一句话是"驱耕夫之牛，夺饥者之食"。他们认为，我们可以用这种方法充分培养我们的精神园地而填满我们追求事物本质的灵魂上的饥渴。

据说，有人请善于画竹的大久保湼泽画一幅以竹林为内容的条幅。湼泽答应了，便尽全力画了一幅，可是整个竹林都是红色的。施主看到画以后，惊奇于完成画的特殊技巧，

并且跑到画家住处对他说："大师，我来谢谢你为我画这幅画，不过，你把竹林画成红色。"这大师说："那么，你想画成什么颜色呢？"施主回答说："当然画成黑色。"这位画家便说："谁曾看见过黑叶竹呢？"当一个人习惯于以某种方式看事物时，很难要他改变态度而从新的方向开始。竹子真正的颜色既不是黑的，也不是红的，也不是绿的，也不是我们所知道的任何其他颜色。也许是红的，也许是黑的。谁知道呢？想像中的矛盾，最后可能根本不是矛盾。

二、超越对立

禅第二个表现自己的方式是否定对立，这多少有点像神秘主义者所谓的"透过否定"。如禅师们所说，最重要的是不要"落入"四句，所谓四句是指：一、"是A"；二、"是非A"；三、"是A又是非A"；四、"既非A亦非非A。"当我们作一种否定或肯定时，根据印度的推理方法，我们的确要落人这些逻辑公式的任何一种之中，只要在一般所谓二元的固定习惯中运用理智，这便是无法避免的。我们所作的任何陈述其所以要这样表达出来，便是因为逻辑的性质使然。但禅却认为当我们既不加肯定也不加否定时，便可以达到道。这确是生命的困境，但禅师们却不断摆脱这个困境。现在让我们看看他们是否摆脱了。

根据云门所说，"禅里面有绝对自由；有时否定，有时又肯定；高兴用什么方法，就用什么方法。"一个和尚问他："如何肯定？"云门回答说："冬去春来。"和尚问："春来有何事？"云门回答说："肩上横着杖子，不分东西南北，漫步田野中，敲击残椿为乐。"这是中国最伟大禅师之一所表示的自由自在方式。

刚才我们所说到的沩山弟子香严禅师，在一次说法中说：

“如人在千尺岸上上树，口衔树枝，脚不蹋枝，手不攀枝，树下忽有人问如何是祖师西来意，若此人张口回答，一定会堕下丧命；如果不回答，又违问者所问。在这个紧要关头，他应该怎么做？”这是用最生动的方式来表示对立者的否定。千尺岸上的人陷入生死困境之中，这里不可能有任何逻辑上的双关表示。猫儿可能在禅的祭坛上牺牲，镜子可能在地上打破，但我们自己的生命如何呢？据说，佛在前生某一世曾经舍身于吃人的恶魔口中以求得道。同样，由于禅是实践的，所以禅也希望我们能够为了觉悟和永恒平和而同样的决心牺牲我们的生命。因为禅告诉我们，当我们作了这种决心以后，它的大门就会打开。

三、矛盾否定

现在我们来讨论第三种方法，即矛盾否定法，所谓矛盾否定法，是指禅师明显地或暗示地否定自己所说的或别人对他说的话。对同一问题，他的答案有时候是否定的，有时候又是肯定的。或者对一个众所周知而完全确定的事实，加以完全的否定。从平常一般的观点来看，他是完全不可信靠的.可是，他似乎认为禅道需要这种矛盾否定；因为禅有其自身的标准，从我们常识心看来，这个标准只是否定我们通常认为真实的东西。尽管有这许多明显的混淆。但是，禅的哲学是受一种彻底的原则所引导，当我们一旦把握了它，它的颠倒也就变成了直道。

一个和尚问七世纪末八世纪初在中国享盛名的禅宗六祖慧能：“黄梅意旨什么人得？”黄梅是山名，五祖弘忍常居此地。大家都知道，六祖慧能在弘忍门下参禅，并获传衣钵。所以，这问话不是一句等闲探询事实的问话。含有一种隐秘的目的。六祖的回答是：“会佛法人得。”

这和尚又问："和尚还得否？"

六祖回答说："我不会佛法。"

这和尚又问："你怎么不会佛法？"

他的回答仍然是："我不会佛法。"

他真不会佛法吗？还是不会佛法即是会佛法呢？这种矛盾、否定或不合理的陈述，是禅家看生命之道的必然结果。它的整个重点放在直观地把握深藏于我们意识中的内在之道。而我们内心这样显现或生起的道，是不能用理智来表达的，或至少不能用任何论理的公式传授给他人的。它必定来自于我们内心，在我们内心成长，也与我们的生命合为一体，别的东西——即观念或意象——所能做的只是指出道所在的方式。这就是禅师们所做的。禅师们所指出的，自然是不合习惯地任意的和创新的。他们的眼光总是落在终极之道上面，所以，他们所能把握的一切，都是用来完成这个目的而不顾其逻辑的条件和结果。这种对逻辑的忽视，有时候是故意的，好让我们知道禅道是独立于理智之外的。因此，《波罗密多经》中有所谓"无法可说——是名说法。"

唐朝相国裴休，是黄檗的忠实信徒。有一天，他把自己所解的一篇经给檗看，黄檗接到以后，把它放在身旁，并没有翻阅，过了很久，才说："你会吗？"裴休回答说："不太会。"黄檗便说："如果你在此有些了解，便有些禅意。但若形于纸墨，便找不到我宗了。"

由于禅是一个活生生的事实，所以只有在我们把握活生生的事实时才有禅。如果诉诸理智是直接来自于生活，那么，这种诉诸理智也是实际的和活生生的。否则，任何文学上的成就或理论上的分析都不能用在参禅上面。

四、肯定

其中有些不寻常的东西。五祖法演是十二世纪最伟大的禅师之一。他是碧岩录作者圜悟禅师的老师。他在一次说法中说了下面的一些话：

"昨天，我偶然想到一个问题，本想今天讲给你们听。但是，像我这样的年纪是很容易忘记事情的，现在我完全忘记了那是什么问题，一点也记不起来。"这样说过以后，五祖法演隔了好一会没有说话，最后他大声地说："我忘了，我忘了，我记不起来！"不过他继续说："我知道在一部名叫善记巨经中有一段咒语。凡是忘记事情的人，念咒之后，被忘记的事便可以重新记起来。好了，我一定要试试看。"于是，他念着咒语"噢摩、罗科……"拍手发出会心的微笑说："记起来了，记起来了！它是说：你若求佛，便不能见到佛，你若求祖，便不能见到祖。甜瓜彻蒂甜，苦瓜连根苦。"

五、重复

埃克哈特有一次在讲道中提到上帝与人的相互关系时说："这好像一个人站在高山前大声喊"你在那里吗？"回过来的声音也是"你在那里吗？"如果他喊"出来！"，那么回声也是"出来！""我们也要用这种方式来看这里所谓的"重复"。初学者可能不易彻底了解这些像鹦鹉学话那种重复话的内在意义，有时候禅师就是模仿这种说话的。的确，在这种情形下，语言本身只是一些声音，其内在意义应在回声作用中去找。不过，了解必定来自于一个人自己的内在生命，回声作用只是给热心求道者一个自觉的机会。求道者的心将要被引入某一调子时，禅师便转变基调，这基调便发出自己的曲调，这不是从任何人学来的，而是在自己内心发现的。

有人问投子山大同禅师（死于公元九一四年）："如何是佛？"他回答说："佛。"有人问他："如何是道？"他

此的不合理以及如此的无意义——至少表面上如此——以致使那些不了解禅家看事物方式的人，对它们茫然不解。

事实是这样的，即使就那些最有资格的神秘主义者来说，他们也不能完全摆脱理智作用的污染，而留下一些"痕迹"，我们借着这些痕迹，可以达到他们神圣的殿堂。普洛汀那斯所谓"从孤独逃向孤独"这句话，表示他多么深刻地发掘我们意识内的伟大神秘。但是，这句话仍然带有一些思辨的或形而上的意味；而当我们把它和下面将要引述的禅家的话摆在一起时，就如禅师们所说，它的表面上就具有一种神秘意味。只要禅师们耽于使用否定，矛盾或不合理的话，思辨的痕迹就没有完全洗去。当然，禅并不与思辨对立，因为禅也是心的作用之一。但是我想，在东西方或基督教和佛家的神秘主义历史上，禅所走的路，是一条完全独特而与众不同的路。

随便举几个例子就可以证明我的看法。

一个和尚问赵州："经中说万法归一，但一归何处呢？"赵州回答说："我在青州时做了一件布衫重达七斤。"有人问香林远禅师如何是祖师西来意，他的回答是："久坐之后感到疲劳。"在这问话与答话之间，有什么逻辑上的关系呢？是不是指传说所谓的达摩面壁九年呢？如果是的话，那么，除了感到疲劳以外，他的传道是不是白费心力了？有人问 He－shan 佛是什么，他回答说："我知道怎样打鼓。"当马祖道一生病时，一个学生跑去探病说："今天觉得怎样？"马祖回答说："日面佛，月面佛！"一个和尚问赵州："当身体坏灭归于尘土时，有一个东西永久留下。我知道这个东西，但这个东西留在什么地方呢？"赵州回答说："今天早晨刮风。"

沿楚王城，泪水东流

有人问睦州："谁是诸佛之师？"他只哼着调子"叮冬、冬冬咕啼咕冬"有人问他禅是什么！他回答说："南无阿弥陀"但是这和尚自认不了解他的意思，于是睦州便大声说："你这可怜的蛙，你的恶业从何而来呢？"当这个和尚无法了解这句话的究竟意义时，这禅师继续说：

"我的衣衫穿过多年之后，现在完全用旧了，松松地挂在身上的碎片，已吹上天空了。"

我们再举睦州的一个例子，有一次，一个和尚问他："什么是超越诸佛诸祖之说？"这位禅师立刻举起手中杖子对大家说："我说这是杖，你们说它是什么？"没有人回答，于是他再举起手杖问这个和尚："你不是问我什么是超越诸佛诸祖之说吗？"

有一次，有人问一位高僧，什么是佛，他说："什么不是佛？"另外一次，他的回答是："从来不识他。"还有一次，他说："等到有了一位佛以后，那时我会告诉你。"到目前为止，这位高僧的话似乎还不太难理解，可是后面的话，就不同了，即使最锐利的理智分析也难于理解。当这位发问的和尚回答禅师第三句话说："如果是这样，你心中便无佛，"时，这位禅师立刻肯定说："完全对。"这句话引出另一个问题即"什么地方对？"这位禅师回答说："今天是本月的最后一天。"

也许这足以表示禅家多么自由自在地应付那些自从人类有了智力以来一直困扰着人类智巧的深奥哲学问题。这里，我将五祖法演禅师的一次说法作为本篇的结论，因为有时侯，禅师——并非经常如此——也落人对待的理解层面而想以说法来开导他的弟子。但是，既然是禅家说法，我们自然希望

其中有些不寻常的东西。五祖法演是十二世纪最伟大的禅师之一。他是碧岩录作者圜悟禅师的老师。他在一次说法中说了下面的一些话：

"昨天，我偶然想到一个问题，本想今天讲给你们听。但是，像我这样的年纪是很容易忘记事情的，现在我完全忘记了那是什么问题，一点也记不起来。"这样说过以后，五祖法演隔了好一会没有说话，最后他大声地说："我忘了，我忘了，我记不起来！"不过他继续说："我知道在一部名叫善记长经中有一段咒语。凡是忘记事情的人，念咒之后，被忘记的事便可以重新记起来。好了，我一定要试试看。"于是，他念着咒语"唵摩、罗科……"拍手发出会心的微笑说："记起来了，记起来了！它是说：你若求佛，便不能见到佛，你若求祖，便不能见到祖。甜瓜彻蒂甜，苦瓜连根苦。"

五、重复

埃克哈特有一次在讲道中提到上帝与人的相互关系时说："这好像一个人站在高山前大声喊"你在那里吗？"回过来的声音也是"你在那里吗？"如果他喊"出来！"，那么回声也是"出来！""我们也要用这种方式来看这里所谓的"重复"。初学者可能不易彻底了解这些像鹦鹉学话那种重复话的内在意义，有时候禅师就是模仿这种说话的。的确，在这种情形下，语言本身只是一些声音，其内在意义应在回声作用中去找。不过，了解必定来自于一个人自己的内在生命，回声作用只是给热心求道者一个自觉的机会。求道者的心将要被引入某一调子时，禅师便转变基调，这基调便发出自己的曲调，这不是从任何人学来的，而是在自己内心发现的。

有人问投子山大同禅师（死于公元九一四年）："如何是佛？"他回答说："佛。"有人问他："如何是道？"他

回答说："道。"有人问他："如何是法？"他回答说："法。"

对禅师们来说，语言是一种直接来自于内心精神体验的呼喊。语言的表现本身是没有什么意义的，意义要在我们自己内心去找，因为我们内心也生起同样体验。所以，当我们了解禅师们所说的语言时，这是对我们自己的了解，并非了解反映观念的语言的意义，也不是了解所体验的感情本身。因此，如果一个人还没有达到禅悟的话，我们便无法使他了解禅的，正如一个人以往从来没有尝过蜜糖的甜味，就无法体会蜜糖的甜一样。对这种人来说，"甜的"蜜永远只是一个毫无意义的观念；就是说对他们而言，这语言是没有生命的。

禅宗法眼宗的创立者法眼文益，在公元十世纪初期，享有盛名。他问一个弟子说："你对所谓"毫厘有差，天地悬隔"作何解释？"这位弟子回答说："毫厘有差，天地悬隔。"但是法眼告诉他这种回答不对。这位弟子便说："我无法作别的回答：你的解释如何呢？"这位禅师立刻回答说："毫厘有差，天地悬隔。"

法眼文益是一个善于运用重复法的伟大禅师，这里还有另一个有趣的例子。当德韶禅师（公元九〇七——九七一）想在五十四位禅师门下了解究竟禅道之后，跑到法眼文益那里；但是，他并不想特别用心参禅，只是与那里的其他和尚在一起。有一天，法眼升坛时，一个和尚问他："什么是曹溪一滴？"法眼回答说："那是曹溪一滴①。"对这句重复的话，这和尚一无所知，只站在那里发呆；这个时候，德韶

① 即指曹溪。此是六祖常居之地，也是中国禅宗产生之地。

正在这和尚旁边，他第一次张开他的法眼悟到了禅的内在意义，而蕴藏在他内心的疑惑，现在完全解开了。从此以后，他完全变成了另外一个人。

把道看作一种必须经知觉主体加以知觉的外物，乃是一种对待的看法，也是诉诸理智来了解的，但是根据禅的观点，我们本来就活在道中，根本不能与道相离，玄沙师备说："我们好像是全身没入大海里，却伸手向人讨水喝！"所以当一个和尚问他："什么是自我？"时，他立刻回答说："你用自我作什么？"从理智上分析这句话，他的意思是说当我们开始说到自我时，便立刻无可避免地建立自我和非我的二元对立，因而陷入理智主义的谬误中。我们在水中——这是事实，禅会告诉我们让我们仍旧停留在水中，因为当我们一旦开始讨水喝，便将自己和水置于一种外在关系之中，而一向属于我们的东西，将从我们身上拿走了。

某次，玄沙师备招待韦监军用茶，韦监军问他："如何是日用而不知？"玄沙没有回答他的问题，只拿果子给韦吃。韦监军吃完果子以后又问这个问题。于是玄沙说："只是我们日常而不知。"这显然是一个利用实际事物教授的例子。另有一次，有个和尚跑去请他指个入路。玄沙问他："你听到偃溪流水声？"这个和尚说："听到。"玄沙便说："这就是你的入处。"

六、呼喝

禅师们回答问题时，往往大声呼喝而不作合理的答复。当我们使用言语时，如果这些言语可以理解，那么我们知道总能够发现一条线索去了解它的意义，但是，如果别人给我们不甚明白的表示，我们就毫不知道如何去应付，除非我们已经有了某种知识，例如我在这里尽力想要给予读者们的。

在所有惯于使用呼喝方法的禅师中，最有名的两个是云门和临济，前者善于用“棒”，而后者则善于用“喝”。

临济把“喝”分为四种。第一种喝，据他的说法，好像金刚王宝剑；第二种喝好像蹲在地上的金毛狮子；第三种喝好像是探竿影草；第四种喝根本不作一喝用。

有一次，临济问他的学生洛浦（即洛浦山元安禅师）：“一人用棒，一人用喝，你认为那一种方法较近于道？”洛浦回答说：“没有一种方法较近于道！”临济又问他：“那么，什么是最近于道的呢？”洛浦大声回答说：“喝！”于是临济便打他。挥棒是德山最喜欢用的方法，一般说来，是与临济用喝的方法对立的；但是，这里临济却用棒，而后者的特色，在一种最有效的方式下，为他的学生洛浦所接受。

虽然我不想在这里彻底讨论这个题目，但是，除了上述七种标题下所表示的“巧妙方便”之外，我还想指出一些更“方便”的方法。

其中的一种是“不语”。当文殊师利问维摩诘什么是非二法对立之说时，维摩诘没有说一句话，后来，有一位禅师说他的不语好像“雷声一样的使人震而欲聋”。一个和尚请芭蕉慧清禅师不用任何中间概念而告诉他什么是“本来面目”，芭蕉坐着不动，一语不发。当别人问资福如宝禅师什么是应机之句时，资福不发一言，只保持缄默。杭州文喜禅师是仰山的弟子，有一个和尚问他：“什么是自我？”，他也一语不发，这和尚不知道文喜是什么意思，再问他一次，于是文喜回答说：“当天空起云时，月亮无光了。”一个和尚问曹山本寂禅师：“无言如何显？”曹山回答说：“莫向这里显。”和尚又问：“向什么处显？”曹山回答说：“昨夜三更，床头失却三文钱。”

有时，禅师们在回答问题上讲坛时，静坐“良久”。这里所谓“良久”往往并不只表示时间的消逝，在下述的例子中，我们可以知道这一点：一个和尚跑到首山那里问他“请为我奏无弦琴。”首山静默了好一会以后说：“你听见了吗？”这和尚回答说：“没有听见。”首山便说：“你为什么不大声一点问？”

一个和尚问保福从展禅师：“欲识无生路，应须识本源，如何是本源呢？”过了好一会，从展问侍者：“刚才那和尚问什么？”当那和尚重提这个问题时，保福从展便赶他出去，并大声说：“我又没有聋！”。

二、直接法

现在，我们接触到禅宗最具有特色的地方，这点不但与所有其他佛教宗派不同，而且也与我们所知道的一切神密主义不同。一直到目前为止，我们所讨论的禅道，都是用明白的或暗示的言语表达的，尽管这些言语表面上多么难解；但是，现在，禅师们却诉诸一种不用文字媒介的更直接的方法。事实上，禅道就是生活之道，而生活则是指活、动、行，而不是仅指思想。所以，对禅而言，它的发展应该指向活动或者更正确地说应该体验它的道而非用言语加以表示或说明，也就是不用观念加以表示或说明，这不是很自然的事吗？在现实生活中，并没有什么逻辑，因为生活是先于逻辑的。我们以为逻辑影响生活，但实际上人并不如我们所想像那样是个理性动物；当然，他从事推理活动，可是，他并不完全根据他的推理来从事活动。在人的生活中，有比理性更强的东西。我们可以称它为冲动，本能，或者更广泛地说，可以称它为意志。在意志活动的地方，便有禅，但是，如果有人问

找禅是不是一种意志哲学，我不会立刻给以肯定的回答。如果我们要解释禅的话，也应该用动的方式来解释，而不应以静的方式来解释。因此，当我举起手时，其中便有禅。但是当我说我举起了手时，便没有禅了。当我们假定某种可以叫做意志或任何其他东西的存在时，禅也没有了。并非这种说法或假定有错，而是禅远在这种说法或假定之外。只有当某种说法本身是一种活动而且不指借它来述说的任何东西时，这种说法才是禅。在指月的手指中，并没有禅，但是，如果我们完全脱离任何外在关系，只考虑这指月的手指本身时，便有禅。

我们的生活在时间的序幕上展开；而时间不再来：一旦过去，便永远过去了；任何活动都是一样：一旦完成，便永远完成了。生活像是一幅水墨画，这种画必须一下子绘成，不能有任何犹豫，不能有任何理智作用，也不容许修改。生活不像油画的可以涂抹，并且可以一再的抹去，直到画家最后满意为止。可是对水墨画来说，任何重画的地方，都会产生污点；就失去了生命。当墨水乾了以后，任何修改的地方都显现出来了。生活也是如此。我们无法收回已经做过的事情；在我们意识中发生过的事情，是无法抹去的。所以，我们应该在事情进行中抓住禅，既不能在事情发生之前也不能在事情过去之后抓住它。它是刹那间活动。当达摩祖师将要离开中国时，他召集弟子们，要他们每个人表示自己的悟境。其中有一位尼姑说：“这像阿难看到阿閦佛国一样，一见便不再见。”生命的这种稍纵即逝，无法重见以及无法抓住的性质，禅师们把它刻画得非常生动，他们把它比作击石时产生的闪光或火花。

禅师们所诉诸的直接法的观念，是想在生命飞驰而过时，

抓住这个出即消逝的生命，不等生命消逝以后才追捉它。当生命飞驰而过时，我们没有时间去追忆或产生观念。这里用不上推理活动。我们可能运用语言，但是这早与观念作用连在一起了，并已失去了直接性。一旦我们使用语言文字，它们就表示意义和推理活动；它们表现某些不属于本身的东西；除了一些不再存在的东西的微弱回声或影子以外，它们与生命没有直接关系。这就是为什么禅师们常常避免使用这种可以用逻辑方法加以理解的语句来陈述的理由。他们的目的是使学生的注意力集中在他想要抓住的东西上面而不要在任何易于干扰他而关系最疏远的东西上面。所以，当我们想在咒语或呼喝或一串没有意义的声音中发现意义时，便远离禅道。我们必须透入生命之泉的内心，因为所有名言都是从它产生的。捧棒、呼喝或踢球，都要在这种意义下去了解；就是说，当作生命的最直接表现——甚至于当作生命本身。因此，直接法并非永远是生命力的激烈表现，只是身体的一种轻轻的活动，例如应答，听流水声或鸟叫或日常生活中任何最平常的表现。

我在别的地方说过，拂子和手杖都是禅师所用的一种表示宗教体验的象征，当和尚们问他们问题时，他们很自然地使用手中的拂子或杖子。有一天，黄檗希运登坛说法，和尚们刚刚集合起来，黄檗就举起手杖把他们赶出去。当他们将要出去时，他又叫住他们，于是他们都回过头来。这位禅师便说："月似弯弓，少雨多风。"禅师们用力挥动他们的手杖，但是，谁会想到一根棍子竟用作说明最深刻教理的工具呢？

有些禅师说，禅即是我们的"平常心"；就是说，在禅里面，没有什么超自然或不平常或高度抽象性而超越我们日

常生活的东西，当你觉得要睡的时候，就休息；当你感到饥饿的时候，就吃东西，就像天上的飞鸟和地上的花儿一样，不担心你的生活，不担心吃什么或喝什么；也不担心身上要穿什么”。这就是禅的精神。

龙潭崇信是天皇道悟的弟子。他在老师左右服侍老师。有一天，他对老师说：“自从我来到这里至今，未蒙老师指示心要。”天皇回答说：“自从你到我这里以来，我一直在向你指示心要。”龙潭又问：“何处指示？”天皇说：“你拿茶来，我没有接茶吗？你送饭来，我没有受你的饭吗？你对我行礼时，我没有回礼吗？何处不指示心要？”龙潭低下头来好一会，天皇便说：“如果你想见，便直下见，假若用心思，便差错了。”于是龙潭当下开悟。

到现在为止，我们所说的直接法。不是属于激烈性质以致伤害身体的一种或使人震惊的一种，不过，如果禅师们认为需要使学生震惊的话，他们是不会犹豫的。临济是以善于使用直接法和锐利而闻名；他的剑锋直透他对手的内心。定上座是临济的学生之一，当他问临济如何是佛法大意时，临济从禅床下来抓住他打他一掌，叫他走。定上座站在那里，不知如何是好，这时候，定上座旁有有一个和尚提醒他为何不礼拜老师。定上座方将作礼，忽然大悟。后来，有一次当他走过一座桥时，遇到三个佛学者（即岩头，雪锋和钦山），其中一人问：“如何是禅河深处须探到底？”这位临济弟子立刻抓住他要向桥下丢。另两人替他求情希望定上座莫怪顶撞，大发慈悲。定上座才把他放开并说：“若不是这两位朋友替你求情，我就立刻把你丢下去，让你自己去探到底。”对这些人来说，禅不是说笑话，不是观念上的游戏；相反的，它是一件生死以之的严肃事情，是一种行动之道。

现在让我拿五祖法演的一次说法来作为讨论直接法的结论，关于五祖法演，我早已提到过：

如果人家问我禅似什么，我会告诉他禅好像学偷窃技巧，一个贼的儿子看见他父亲渐渐老了，心想如果他没有学个事业，将来如何养家，所以他想一定要学习这个行业。便将他的意思告诉父亲，父亲表示同意。一天晚上，这位父亲把儿子带到一个有钱人家，穿墙入室，打开柜子，叫儿子进去拿衣物。儿子才进入柜内，这位父亲便把柜门关闭锁上，故意在厅上拍门，使全家惊觉，他自己悄悄从刚才进来的地方溜走。这家人即时起来，点火搜查，知道有贼光临，但已溜走了。贼的儿子在柜中私自纳闷，不知道父亲为什么如此。正纳闷中，忽然心生一计，作老鼠咬东西的声音，这家人要女仆点灯开柜启视，柜一打开，窃贼儿子便纵身吹灭灯火，将女仆推倒，走出这家人家。这家人在后追赶他。他在路上发现一口井，便捡了一块大石头丢进井里，于是这家人便在井中搜寻贼迹。他便乘机回到家里。他责怪父亲一个人逃走。父亲却说："儿子，不要埋怨，告诉我你怎么出得来。"当儿子告诉父亲这段经过时，父亲便说："好了，你可以做得了。"

第六章　无理性的理性：公案的运用

一

什么是公案？

根据权威的说法，公案是“一种建立判断标准的众所周知的文献”，借此可以测验禅悟的正确性。公案往往是老禅师说的一些话或对问题所作的回答。下面所举的公案往往是给一般初学者用的：

一、一个和尚问洞山良价说：“谁是佛？”洞山回答说：“麻三斤。”

二、有一次，一个和尚问云门文偃说：“一念不起，还有没有过错？”云门回答说：“多如须弥山。”

三、有和尚问赵州：“狗子有没有佛性？”赵州回答说：“无！”从字面上看，“无”是表示“没有”或“毫无”，但当我们把它看作平常所谓的公案时，这个字便不表示字面的意义；它是单纯的“无”。

四、当明上座（五祖弟子惠明和尚）追上逃走的慧能时，他希望慧能为他指点禅机。慧能说：“那个是明上座本来面目？”

五、当赵州从谂跑到南泉普愿那里参禅时，他问南泉说：“什么是道？”南泉回答说：“平常心是道。”

六、一个和尚问从州从谂：“什么是祖师西来意？”赵州回答说：“庭前柏树子。”

七、一个和尚问"万法归一，一归何处呢？"赵州回答说："我在青州时做了一件布衫重达七斤。"

八、当庞蕴居士第一次跑到马祖处学禅时，他问："谁是那不与万法为侣的人？"马祖回答说："当你一口吸尽西江之水，我就告诉你。"

当禅师们拿这种问题要初学者解决时，他们的目的是什么呢？是想打开初学者心中禅的心理状态並重新产生这些话（公案）所表现的意识状态。就是说，当初学者了解公案时，便了解禅师的心理状态，这就是悟，如果没有这种了解，禅便成为难解的东西了。

在禅学史的最初阶段，学生向老师提出问题，老师从问题中估量发问者的心理状态並且知道如何给以助力。这种助力有时候足以使学生开悟，但大多数时候都是使他感到迷惑困扰，结果便产生一种不断增加的心理紧张或"寻觅计虑"，关于这一层，我们以前早已说过了。不过，在许多实际情形中，就算学生有问题提出，也要等待很久。提出第一问题，即是解决了一半问题，因为这是发问者内心达到紧要关头时一种最强烈心理势力的结果。这问题表示发问者已达到紧要关头，而其内心也准备跨越它了。一个老练的禅师往往知道如何把学生带到紧要关头並使他能够跨越它。公案的运用亦没有流行以前，这便是实际的情形，临济义玄、南狱怀让和其他许多禅师所说明的例子，就是如此。

随着时间的发展，渐渐产生许多"问答"，这些问答是在师生之间进行着。由于禅的文献增多，于是，一般学禅者便很自然地想对它作一种理智的解决或解释。"问答"便不再是禅意识的体验和直觉，而成为逻辑研究的课题。这是不幸的，却是无可避免的。因此，希望禅意识有正常发展以及

禅的传统充分成长的禅师，使不得不注意事情的实际状态而发明这种方法以期最后能够达到禅道。

在这种情形下所产生的这个方法，是选择老禅师们所说的某些话作指南针。于是这个指南针便在两方面发生作用：一、抑止理智的活动，或者更正确一点说，让理智看看自身能发生多大作用，让理智了解有一个自身永远无法进入的领域；二、使禅意识达到成熟阶段，最后产生悟的境界。

当公案在第一方面发生作用时，便产生我们所谓的"寻觅和计虑"。公案与理智不同，若只就理智来看，理智只形成我们生命的一部分，但公案的解决，则需要我们整个人格包括心身都投进去。当这个被老练禅师所引导的特殊精神紧张状态达到成熟阶段时，公案便演变为我们所谓的禅悟。现在便得到禅道的直观，因为修习者一直无故击打的墙，现在倒下了，而一种完全新的景象便展开在他的面前。如果没有公案，禅意识便失去了指南针，也就不会达到悟的境界。在悟之前，一定有一种心理上的死巷。以前，即运用公案以前，修习者由于自己的强烈精神而在意识中产生悟前的指南针。但是当禅家文献在"问答"方式下积累起来而使禅系统化时，这种公案的使用，便渐渐为禅师们普遍所承认。

禅悟的最大敌人是理智，至少在开始时是如此，理智乃是强调主体和客体的分开。所以，如果要展开禅的意识，便要减少起分别作用的理智，公案的形成，主要是为了这个目的。

只要我们观察一下，便会立刻发现，在公案中，不容有理智解释的余地。要想打开公案看看里面有什么内容，这把理智的刀是不够锐利的。因为公案不是逻辑命题，而是由参禅训练所带来的某种心理状态的表现。例如，在佛和麻三斤

两者之间，有什么逻辑上的联系呢？或者于祖师西来意和"柏树子"之间有什么逻辑上的联系呢？在一本名为《碧岩录》的著名禅学著作①中，圜悟禅师作了下述关于"麻三斤"的注释，告诉我们那些未能把握禅理的假冒禅学者如何解释这个公案：

"这个公案，多少人错会，直是难咬嚼，无除可以下口。何故淡而无味。古人有多少答佛话，有人说坐在佛堂，有人说三十二相。更有人说杖林山下竹筋鞭。到了洞山，却说麻三斤，不妨截断古人舌头。有人说洞山那时候正在库下秤麻，有僧问他，所以如此答。又有人说洞山问东答西；还有人认为由于问话者不知道自己就是佛，所以洞山宛转回答他。

"这些人都像死汉一样，因为他们完全不能了解活的道路。还有人说这麻三斤就是佛（这样，便作了泛神论的解释）。他们说的话是多么荒谬不近事理！只要他们在洞山句下寻讨，即使他们参到弥勒佛下生，也永远莫想了解洞山的真意。为什么呢？因为言语只是载道之器。不了解古人意，只管去句中求，从什么地方抓住古人之意呢？古人说道本无言，因言显道。

"见道就要忘言。只有当我们透过体验而对言语所表达的东西具有一种了悟时，才能达到这个目的，这麻三斤好似长安大路一条；只要你一旦走在这条路上，那么，你的每一步方向都正确。有人问云门，什么是超越诸佛诸祖之外的意旨，云门回答说：糊饼。云门与洞山是一般无二的。若能彻底清除一切分别的渣滓，就不难了解此道。后来，那想要知道佛是什么的和尚跑到智门那里问他什么是洞山所谓"麻三

① 这是禅家最喜欢参考的著作之一。后面对此会作进一步的说明。

斤"的意旨。智门说"花簇簇，锦簇簇"。问他了解不了解，这和尚说不了解 于是智门说"南地竹兮北地木。"

从技术上说，给予初学者的公案，目地是要"破坏生命的根源"，"使计虑之心灭绝"，"根除无始以来即在活动的整个心"等。这些话听起来好像很残酷，但最后的目的只是超越理智的界限，而这些界限之超越，只能尽一个人所能运用的一切心理力量，一下子把自己完全掏空才可以达成。于是，逻辑变为心理性质，理智作用变为意志作用和直观。在经验意识层面所不能解决的东西，现在被带到心的更深处。所以一位禅师说："除非你汗流浃背，否则就看不见这迎风扬帆的船。""除非你曾经汗湿全身，否则莫想看到草地上现出珍珠宫殿。"

公案是不能轻易解决的。但是一旦解决了，公案就像一块敲门砖；门敲开以后，砖就被丢开了。只要我们心理的门还是关闭着，公案就有用途，但当心理的门打开了，就可以把它忘掉。在心理的门打开之后，一个人所看到的东西，将是完全预料不到的东西，甚至是过去从来未曾想像到的东西。但是当我们从这个新达到的观点重新看公案时，我们便发现，虽然这里没有什么人为的东西，却多么的富于暗示性，解释得多么适当！

二、关于公案运用的实际教导

下面是各时代禅师们所提供的一些关于公案运用的实际表现；我们可以从中得知他们想要怎样利用公案来展开禅的意识，也可以知道后来随着时间的进行，公案的运用表现出怎样的趋势。以后我们会知道，公案运用的增加，在明代禅师们当中，产生一种新的运动。即是把它和念佛连在一起。

这是由於公案运用的逻辑技巧和念佛之间出现一共同基础的缘故。（以后我会对这个问题加以特别的讨论。）

黄檗山断际禅师在其传心法要中，有下面一段参禅的教示：

“各位弟兄！你们平日只学口头三昧说禅说道，喝佛骂祖，到这里都用不着。平日只管欺人，怎知道今日自欺了。各位弟兄！趁身体康健确实去了解禅道。不被人欺的一段大事，要掌握它的关键，並非难事；只是你不肯下定功夫决心去做，如果你不知道怎样去了解，就说这太难了解，非你力量所及。这真是荒谬！如果你真是一个有决心的人，就会知道你的公案是什么意思。有一次，一个和尚问赵州‘狗有没有佛性？’赵州回答说：‘无’现在，你们专心看这个公案，去发现它的意义。昼夜参看，行住坐卧，穿衣吃饭，大小便时，一日十二时中，专心参究这个公案，心心相顾，守着这个‘无’字，日久月深打成一片，忽然心花顿发，悟佛祖之机。便不会被天下老和尚舌头欺瞒①。”

佛迹颐庵真禅师则有如下的说法：

“古人说‘信有十分，则疑有十分，疑有十分，则悟有十分。’可将尽平生眼里所见，耳里所闻，恶知恶解，奇言妙句，禅道佛法，自大傲慢等心，彻底倾泻，莫存丝毫。集中心思在没有了解的公案上面。站定脚跟，挺起脊梁，无分昼夜，无参处参，无疑处疑，直到东西不辨，南北不分，默呆呆地，像个有气的死人。”

“心随境化，触着还知。终必一念不起，识心止息。始知道不远人，自家握有，岂不庆快平生？”

---

(1) 见黄檗断际禅师传心法要。

大慧禅师是十二世纪一个伟大的公案提倡者。他最喜欢用的公案是赵州的"无"，但是，他也有自己的公案。他惯於在僧众之前举起他所携短竹杖说："如果你们叫这个为杖，便在肯定；如果你们不叫这个为杖，便在否定。超越肯定和否定之外，你们叫它为什么呢?"在下述从大慧一段说法中，他说了另一个公案。

"法是不可以见闻知觉而得的。若行见闻知觉，便只是见闻知觉，不是求法。因为法不在从别人处闻到或由悟性而学到的东西中。离开所见所闻所思的东西，去看看自己心中有什么东西吧。只有空，空是抓不到的，也是思想接触不到的。为什么呢？因为这是我们感官永远无法达到地方。如果这个地方是在感官所及范围之内，便是可以想到的东西，便是可以瞥见的东西；因此，也是受生灭法支配的东西。"

"最重要的是要遮断所有感官而使心像木头一样。当木头突起而出声音时，就像无人阻止的狮子吼一样，或像不顾水流多快而过河的大象一样。这个时候，便没有烦乱不安，便无所作，只有这个、更没有别的了。平田长老说："

"神光不昧，
万古徽猷；
入此门来，
莫存知解。"

"你们应该了解，由见闻知觉而得到，也由见闻知觉而不得道。为什么说？如果让你们拥有毁灭生命和恢复生命的两面剑，那么，只要你们具有见闻知觉，就能充分利用见闻知觉。但是，如果毁灭生命也恢复生命的两边锋利的剑失去了，那么，见闻知觉便将成为大阻力，便会不断使你们跌倒。你们的法眼便会完全看不到；你们将会在黑暗中行走，不知

道如何自由自在。不过，如果你们想去掉见闻知觉而得自由自在，就要使那眷恋的心不起妄念；使它静处於自己控制之下；不管做什么——行、住、坐、卧、言或不言——都要心思集中；要使你们的心像一根拉紧的线；不要让它脱离掌握。心一旦脱离了控制，就会发现心为见闻知觉所役使。在这种情形之下，是否有任何补救的办法呢？哪种补救办法可以在这里应用呢？

"一个和尚问云门'如何是佛？'云门回答说'干矢橛'这就是补救方法；无论行、住、坐、卧，都要把心放在这个'干矢橛'上面。心总会突然止息，像陷入死路中的老鼠一样。然后，才会进入那未知世界中而高喊'噢，这个！'当这种喊声发出时，便发现你们自己了。同时，也会发现，所有古代杰出人物在佛家三藏、道家经典和儒家经书中阐释的意旨，只不过替这一突然的喊声'噢，这个！'作注脚而已。"

大慧一再要学生们认识那种超越语言和推理以及超越意识限制而在我们意识中突然爆发的悟的重要性。他的书信和说法中充满着针对这个目的的劝导和教示。这里，我举一两个实例。他如此的重视这一点，证明了一个事实，即是在他那个时代，禅一方面在变质为单纯寂静主义，另方面则变质为对过去禅师们留下的公案作理智的分析。

"参禅最后必定产生悟。这像节日的赛船一样，比赛的船通常被驶向某一静僻的角落，但最后的目的是要赢得比赛。这就是古代禅师们的情形，因为我们知道，只有当我们开悟时，禅才算真正成功。你们必须以种种方法获得开悟，但是，如果你们想要透过寂静，或如死人一样的坐着来获得开悟的话，就永远得不到所希望的东西。为什么呢？有一位

祖师不是说过若想抑制活动而得寂静，寂静将更易於招致烦恼吗？不管你多么热切希望使妄心安静下来，可是，只要推理习性继续存在，结果将与你期望实现的完全相反。”

“所以，应该抛弃这个推理习惯；不要管‘生’‘灭’二字，只把注意力集中在下述公案上面，好像要还一笔大债一样。不论做什么事，不论在什么时候，白天或晚上，只想着这个公案。一个和尚问赵州‘狗子有没有佛性？’赵州说‘无！’集中心思在这个‘无！’上面，看看其中含有什么东西。只要继续集中注意力，便会发现这公案毫无任何倾向，就是说，没有任何理智的线索可使你们探寻它的内容。然而，这个时候，可能有一种潜人内心的喜悦之感，不过，这个喜悦之感不久便会带来另一种感觉，即不安之感。不要重视这种混在一起的感觉，只继续用力於公案，那时你们便知道自己已像老鼠进入死路一样向前挤。然后一定要回头，但优柔寡断的人决不能做到这点，因为他们永远在动摇和犹豫。”

大慧在另外地方说：“在生活中时刻不忘参看公案。若一念生起，也不要故意去压制它，只要继续守着面前的公案就好了。无论行或坐，注意力始终放在公案上面，不要间断。当你们开始发现它毫无味时，便达到了最后关头，不要让它脱离掌握。当你们心里像闪电一样突然出现某种东西时，光芒遍照世界，就会看到毫毛之端完全显现出来的悟者精神世界以及一微尘中转动的大法轮①。”

《禅学宝签》②的作者更证实我们所引证的一切话並彻底描述公案运用的心理状态。

---

① 大慧的话是从他的书信说法谈论及语录中选出来的。
② 为明靜（公元一三六八——六五〇）一位朝鲜禅师所编。该书于一五七九年问世。

“参禅者所需要的是见活句①而不是见死句。试试去寻觅你所面对的公案的意义，把所有心力都放在这工作上面，要像母鸡孵小鸡、猫儿捕老鼠一样，要像饥者找食物，渴者寻水喝一样，要像小孩想母亲一样。如果这样的认真，迟早会了解公案的意义。”

“要想参禅有成，须具备下面三个因素：一、十分信心，二、十分决心，三、十分疑心。如果缺少其中任何一项，就像折了脚腿的大锅一样，会倾倒的。在生活的每一时刻中，不论在做什么，都要尽力参赵州之‘无！’的意义。时时把这个公案放在心上，切不可松弛疑心。只要坚定不移继续不断地疑心，便会见到，公案中没有任何理智的线索，丝毫没有通常对这个字所了解的意义，完全是平淡无味的，没有一点令你兴奋的东西，最后便开始感到一种不安和烦燥的感觉。当你到达这种状态时，那就是你丢掉刊鞘，把自己投入深渊的时刻，也是因此而为成佛奠定基础的时刻。”

“不要以为公案的意义在于你把它提出来解释的时刻。不要对它作推理活动，或对它产生妄想；不要借着去心中妄念而等待悟降临到自己身上；把注意力完全集中到公案不可理解的方面。最后，你会发现自己像跑到谷仓最远角落的老鼠一样，由於完全改变方向而突然在那里发现一条通路。用理智标准衡量公案（像平常应付其他事物一样），在生死大海中载浮载沉，时时为恐惧、烦恼和不安的情绪所扰，这些都是由於妄想和计虑心。你应该知道如何跳出大多数人沉溺

① 禅师们往往将言句分为两种：即活句和死句。所谓活句是指不引起合理性解释而止息经验意识作用的话；而死句则是那些诉诸逻辑或哲学解释的话，因而也是可以从他人得知记忆的话。

其中的这些生活中的琐细。不要浪费光阴去问如何做，只要把整个精神放在这件事上面。这好像口咬铁牛的蚊蚋；当铁抵住你脆弱的鼻子时，一下子便忘记了自己，你贯彻始中，工作便完成了。”

现在，我们已举出了充分资料表示产生所谓悟时公案的作用在什么地方，也表示当禅师开始使学生们的心接近禅意识成熟时，他心里想些什么。现在我从白隐禅师著作中引一段话，作为本章这一部份的结语，白隐乃近代日本临济宗的创始者。我们从这些话中知道，自从慧能和他后继者以后，一千多年来，禅的心理状态，如何的继续保持下来，没有多少改变。

“如果你想达到纯粹无我之道，便要立刻松手而掉下悬崖，那时，你会重新站起来，获得新的领悟，並完全拥有属於真正自我的‘常乐我净’四德。所谓松手不抓住悬崖是什么意思呢？假设有人在遥远的山中漫游，而这些山又是别人从来不敢去的，他跑到深不可测的悬崖边，长满苔鲜的崎岖岩石非常滑，使他找不到可靠的立足点，既不能向前，也不能退后，死亡就摆在他的面前。他唯一的希望是抓紧手中的蔓藤；他的生命就寄托在此。如果不小心松手，身子就会掉下深渊而粉身碎骨。”

“学禅者也是一样。当他雙手抓住公案时，便知道自己已达到心理紧张的极限，並把他带到一种停滞状态。像挂在悬崖上的人一样，不知道下一步应该怎么做。只感到不安和绝望，就好像死亡一样。忽然间，他发现自己的身心和公案都不存在了。这就是所谓的‘放手’。当你从恍惚中清醒过来而重新恢复生命时，就像饮水一样，冷暖自知。这将是一种无法表达的喜悦。”

三、公案运用的历史概述

由于下述环境，公案运用的改革是无法避免的：

一、如果参禅还是循着原有的路径进行，那么，由于它在训练和体验方面的贵族化性质，不久就会消灭。

二、因为禅在六祖慧能之后两三百年发展中，创造的原创性渐渐消失了，所以，它发现，如果想继续存在下去的话，就必须用某种能够有力地激发禅意识的极端方法，来产生新的生命。

三、随着创造活动时期过去以后，积累了许多所谓“话头”或“机缘”或“问答”等材料，这些材料形成整个禅的历史；这有引起理智解释的倾向而破坏禅悟的成长。

四、自从禅的历史展开以来，寂静主义的蔓延，非常危险地威胁着活的禅悟，寂静主义或静观派以及直觉主义或心悟派两种趋势，开始就彼此对立，即使非明显对立，也是暗中对立。

由于这些情形，所以十世纪和十一世纪禅师们所采行的公案运用是为了完成下述功用：

一、使禅通俗化以抵制那使禅趋于消灭的原有贵族化倾向。

二、给禅意识的发展以新的刺激，因而加速禅悟的完成；

三、抑制禅宗中理智主义的成长；

四、使禅免于被活埋在寂静主义的黑暗中。

从上面所引关于公案运用的话中，我们可以得知下述的心理事实：

一、要学生看公案，最重要的是产生高度成熟的意识状态。

二、推理的功能，暂停不用，就是说，使心的较表面活动停止，因此，深深埋藏在里面的更深一层，便能表现出来而用以完成原有的功用。

三、真正成为一个人性格基础的感情的意欲中心，在公案的解释方面，应发挥最大的作用。这就是禅师所谓"十分信心"和"十分疑心"为成功的参禅者最需要的两种力量时所指的意义。所有伟大的禅师都愿意将整个心身都投在参禅上面，这个事实证明了他们对究终极在的十分信心，也证明了他们所谓"寻觅和计虑"的疑心的力量，这种疑心除非达到了目的，否则是不会中止其活动的，也就是说，除非见到佛，否则是不会中止活动的。

四、当这种心理的完成达到最后阶段时，便产生一种中间性的意识状态，具有宗教意识的心理学学者错把这种中间性意识状态称为"恍惚"。其实，这种禅的意识状态与"恍惚"根本不同：所谓"恍惚"是指各种心理力量的中止，虽然心还是被动地从事观想活动；相反的，禅的意义状态却是构成一个人人格一切基本功能最强烈活动所带来的一种意识状态。这里，它们是主动地集中于一个单纯的思想对象上面，这叫做一行三昧的状态。也叫做"定的"状态。

这是经验意识及其一切有意识的和无意识的内容将要倾出自身界限之处，也是在纯粹理智上与未知者、超越者和无意识者相关联之处。在"恍惚"中，并没有这种倾出或转移，因为它是静态的终局性，不容有进一步的展开。在"恍惚"中，没有相当于"投身崖下"或"放手"这样的东西。

五、最后，初看起来好像是一切心理功能暂时中止的东西，忽然间充满着一向想像不到的新能力。这种突然的转变时常发生在声音或影像或某种机动活动闯人的时候。当新生

命的源泉被打开因而使公案产生奥秘时，便从意识的内在深处，产生一种透彻的灵悟。

禅师们用下述方式对这些心理事实，提供哲学的解释。当然，禅既不是心理学，也不是哲学，它是一种具有深刻意义和活生生内容的体验。这种体验是决定性的，不假外求的。它是终极之道，不是从相对知识中产生的，这终极之道可以完全满足所有人类的需要。我们必需在自己身上去直接体会它；没有任何外在的根据可供依靠。甚至佛的意旨和禅师的谈论，不论多么深刻和真实，如果没有融合在自己生命中的话，便不属于他，这就是说，它们都要直接从一个人自己生活体验中产生出来。这种体会就是悟。所有公案都是不借理智媒介的悟的直接表现；所以看起来有点奇怪和不可理解。

禅师并不故意使他表达悟的话语令人觉得奇怪或在逻辑上令人觉得不快；这些话语直接来自于他内在的生命，就像花儿在春天开放或太阳照耀一样。所以，如果要了解它们，就必须像花或太阳一样，进入它们生命里面。当我们重新产生禅师们表达这些公案的同样心理状况时，便会认识它们。因此，禅师们避免一切文字的说明，因为文字的说明只能在学生心里产生一种探测神秘的理智好奇心。由于理智是最大的障碍，或者更正确地说，是一死敌，至少在初参禅时如此，所以，必须把它暂时从我们心中除去。的确，公案是推理活动的最大对立者。由于这个理由，在心理事实和概念主义之间禅往往易于把较高价值给予心理事实。因为心理事实是直接体验到的并能完全满足我们的需要，无可否认的，这些心理事实是诉诸参禅者"寻觅和计虑"心的。

由于个人体验的事实为禅家所重视，所以，便有像云门"干矢橛"或赵州"柏树子"、洞山"麻三斤"这种公案，

这些都是每个人生活中熟悉的事情。与印度人所谓“一切都是空的，不生的和超越因果的”或“整个宇宙包含在一微尘中”这种话比起来，中国人是多么平易！

由于这个事实，禅最好是用来排除理智并使经验意识达到更深的根源。如果我们要得到一种完全不同的心的体验即息止一切努力和寻觅的心的体验，便要想出一种根本不属于理智范畴的东西。更正确地说，禅的特征一定是某种不合逻辑，不合理，不适于作理智考察的东西。因此，在人类企图达到究竟根本之道的历史中，公案的运用乃禅意识的自然发展。透过公案，使我们整个心理组织达到悟的意识状态。

四、禅学中各种问题的分类

一、求教的问题。这种问题往往是禅师门下新人丛林的和尚所问的，希望在关于佛，祖师西来意，佛法大意和法身等方面有所领悟。

二、发问题者描述自己的心理情况，要求禅师加以评断。例如一个和尚问赵州“对一个身无一物的人，你说些什么？”这个和尚在剖析自己的心理状态。赵州回答说“带着。”

三、发问者想借提出问题以了解禅师的立场。例如一个和尚问住居山上的禅师说：“如果一隻老虎忽然在这里出现，你怎么办？”这位禅师便作虎啸声；和尚装作怕的样子；于是这禅师高兴地笑起来。

四、发问者表示对自己的所得感到怀疑，希望禅师加以印证。例如一个和尚问天皇道悟：“当我心中还有疑云时，应该怎么辨？”道悟说：“甚至执着(一)也是相违很远的。”

五、发问者急欲发现禅师的态度。例如一个和尚问赵

州：“万法归一，一归何处呢？”赵州回答说：“我在青州时做了一件布衫重七斤。”

六、不知如何从事参禅者所提出的问题。例如一个和尚问神会：“我不能分别黑白，求师开导。”这个问题刚一提出来，禅师就痛骂他。

七、发问者提出一个问题，有意试探老师的成就。当禅寺到处建立起来而和尚们从一个禅师处游方到另一个禅师处时，这种问题一定会很多。例如一个和尚问风树“一个一无所知的人如何从来不起疑问？”禅师回答说：“龟在地上爬行时，不得不在泥地上留下踪迹。”

八、关于无知问题。这种问题和第六种问题似乎没有什么不同。例如一个和尚问玄沙师备：“我是初入丛林的，请师指点我一个入处。”玄沙说：“你听见清溪流水声没有？”和尚说：“听见。”玄沙说：“这就是入处。”

九、发问者自己对禅有了一种看法，想了解禅师的看法如何。例如一个和尚问：“关于世俗的知识和逻辑的巧妙，我与它们毫不相干；求师赐一禅课。”禅师听了之后，重重地打他一下。

十、提到某古代禅师言说的问题。例如一个和尚问云门：“不论眼睛睁得多大，还是什么也看不到时，怎么办？”云门说：“看！”

十一、含有经中言句的问题。例如有人问首山：“据经中所云，万物皆有佛性；那么，为什么他们不知道？”首山回答说：“他们知道。”

十二、涉及一既知事实的问题。有人问风树：“据说大海中有宝珠；怎能拿到呢？”他回答说：“王×来，其亮夺目，李×去，巨浪滔天。愈想抓住它，它便离你愈远；愈想

看到它，它便变得愈暗。”

十三、对事实作直接观察而产生的问题，例如一个和尚问：“我和你属于丛林，如何是佛？如何是法？”善性回答说：“这就是佛，这就是法，你知道吗？”

十四、含有一假设情况的问题。例如要问“这佛坐在殿里，如何是他佛呢？”则应回答说：“这佛坐在殿里。”

十五、表示一真正疑问的问题。例如，“万物自始即如此；什么是超越存在的东西？”“你的话很明白；问我有什么用？”这是禅师的解答。

十六、含有敌意的问题。例如一个和尚说：“祖师从印度来，想在这里做什么？”睦州反驳说：“你说！他想在这里做什么？”和尚不答，睦州便打他。

十七、平铺直叙的问题。一位外道问佛：“不问有言，不问无言。”佛不语。外道便说：“世尊大慈大悲，开我迷云，令我得人。”

十八、不用言语表达的问题。一位外道跑到佛那里，站在佛面前不发一言。于是佛说：“哲学家！足矣。”外道向他礼读说：“世尊大慈大悲，令我得人。”

第七章　禅的无心说

一、慧能对这个问题的处理法

慧能与过去及其同时代禅家显著不同的地方，是他所谓“本来无一物”这句话所表现的看法。这句话是我们以前所说一首偈子中的一部分。原偈如下：

菩提本非树，

明镜亦非台。

本来无一物，

何处惹尘埃？

“本来无一物”——这是慧能最早说的一句话。这句话像炸弹一样投入神秀和神秀前辈们的教团中。这句话使慧能的禅，在扫拂尘埃的那种禅定背景下，很明显地表现出来了。神秀的看法并非不对，因为我们很有理由认为神秀老师亦即慧能老师五祖弘忍大师，也具有同样的看法，只是没有像神秀那样明白地表示出来。其实，弘忍的看法可以用两种方式表达，既可以用神秀的方式，也可以用慧能的方式。弘忍是一位伟大的禅师，从他以后，产生了许多成为当时精神领袖的有力人物。在许多方面说，神秀和慧能两人是这许多人物中最显著的，而由于他们两人看法的不同，弘忍的教团从此便分裂了。神秀用神秀的方式来解释弘忍的看法，而慧能则用慧能的方式来解释弘忍的看法，我们早已说过，由于慧能的看法更能适合中国人的思想和心理，所以慧能的看法后来

压倒了神秀的看法。

在弘忍本人的看法中很可能有些接近神秀看法的东西，因为弘忍似乎要他的弟子们时时“看心”。因为他是达摩的后继者，当然相信那产生宇宙及其各种现象而其本身却单纯无染有如乌云之后阳光一般明亮的心。“看住自己本心”就是使它不要为个人欲望的云雾所蔽，使它永远保持着清净明亮。但是，这个观点并没有把“心”的观念及其与大千世界的关系，明白地表示出来，很可能使这些观念发生混乱现象。

如果心本来清净无染，为什么还要拂去它的尘埃呢？这种拂扫尘埃的功夫，也就是“看住”的功夫，不是禅学者不当有的过程吗？的确，这种拂扫功夫完全是不必要的东西。如果心上产生世界，为什么不让世界自然而然的产生呢？借“看住自己的心”来遏止这个产生过程——这不是干扰心吗？我们对于心所要做的最合理和最自然的事，是听其继续它的创造和观照活动。

弘忍教弟子们看住此心，他的意思可能是要禅学者看住他们个别的心，不让个别的心障碍本来的心。但是这里有一种危险，就是禅学者所做的正好抵触了无碍的说法。这是很精微的一点，禅师们都应该痛切地把握这一点——不但在思想上要把握这一点，在实际的训练方法上也要把握这一点。禅师本人对于自己要在弟子心中灌输什么东西，可能有了相当确定的想法，但后者往往不能和老师一致。由于这个理由，所以在传授的方法上，不但应该因人而异，同时也应该因时而异。并且，由于这个理由，在弟子们当中表现出的不同大过于两个使用不同方法的禅师之间的不同。

也许神秀比较喜欢教人拂扫心上尘埃的方法，而不喜欢听其自然的方法。不过后者也有其可能陷住学者的陷阱。因

为根本上它是空观的结果；就是说，它是“本来无一物”这个观念的结果。

当慧能说“本来无一物”这句话时，我们发现了他禅学的主旨，这里，我们认识了他与过去及其同时代人之间的不同处。这个主旨以往从来没有被发现过。当后继禅师们指出这个本来心现于每一个别心中并指出它的绝对清净性时，这“现于”和清净的观念，总会使人认为有一个别心体存在，不管这心体如何灵妙清净。结果是要我们从一堆障碍物中去发掘这个心体。在另一方面，慧能的“无一物”观念又可能使人落人无底深渊，这无疑会产生一种彻底孤寂的感觉。般若波罗蜜多哲学，亦即慧能的哲学，往往有这种结果。所以，如果一个人想要了解这个哲学，便必须对空性之道具有深厚的宗教上的灵性和悟力。当我们看到慧能因听人诵《金刚经》（《金刚经》是属于大乘的般若波罗蜜部）而有所悟时，立刻就知道他的立足点在什么地方。

一直到慧能时代，一般流行的观念都认为万物皆具的佛性，在本质上是完全清净无染的。所以，修行者所要做的只是显示他本来清净的自性即佛性。但是，我以前说过，在实践时，这容易使修行者以为在包围个别心的一切迷暗之后有一独立存在的东西保持着它的清净。因此他的禅定功夫最后便是拂扫心镜，想在心镜中看到自己本来清净心的影子。这可以说是静定。但平静地反照或观想本心的清净，对生命具有一种扼杀的效果，慧能极力反对这种禅定。

在《坛经》和《坛经》以后的其他禅学著作中，我们常常发现“看净”这个名词，它的意义是“看住清净性”，这种实践方法是遭人谴责的。所谓“看住清净性”就是寂静论者对人自性的观想。若“本来清净”这个观念产生于这种禅

定之中，就不能真正了解禅的意义。神秀的思想，很明显地带有强烈的寂静论或反照色彩。所以，当慧能说“本来无一物”这句话的时候，完全是他独创的，虽然这句话最后是归根于般若波罗蜜多的。这确是禅定功夫中的一种革命，因为它建立了真正属于佛家的东西，同时也保留了达摩的真正精神。

现在，慧能和他信从者用新名词“见性”来代替“看净”这个老名词。见性的意思是“见到心的本性”。“看”和“见”都涉及视觉，但是“看”这个字，含有手和眼，是看一个独立于看者之外的对象；所看与能看是彼此独立的。“见”却不同，“见”表示纯粹“见”的活动。当它和性即本性或本心连在一起时，便是见到万物的究竟本性而不是看。“见”不是反照对象好像见者与此毫无关系似的。相反的，“见”使见者与被见者合为一体，不仅同一，而且是自觉的，或者说得更正确一点，是自觉自身活动的。“见”是一种主动的活动，含有自性的动的观念；就是说，含有本心的动的观念。因此，慧能在“看”和“见”之间所作的区别，可以看作禅学史上的一次革命。

所以，“本来无一物”这句话，最后扫除了清净这个观念所带来的错误。清净实际上是指空；它是否定一切性质的，它是绝对空无状态，可是它总会产生一个独立于“看者”之外的东西。把“看”和它用在一起的这一事实，表示确实犯有这种错误。当“本来无一物”这个观念代替了“本心自性清净无染”这一观念时，一个人所有逻辑上和心理上的根基，都从他脚底一扫而空，现在他无处立足了。这正是每一诚心学佛者在能真正了解本心之前所必须体验的。“见”是他无所依凭的结果。因此，在某种方式上说，慧能是中国禅的始祖。

诚然，当他论说“净心”，“自性本来清净无染”，“乌云蔽日”等观念时，有时也使用那些表示旧式禅定的名词。然而，他全书中到处都有对寂静论者禅定的呵斥：“若空心静坐，即著无记空”；又说：“又有迷人，空心静坐，百无所思，自称为大。”因此慧能便劝告我们：“此门坐禅，元不著心，亦不著净，亦不是不动。”“起心著净，却生净妄。……净无形相，却立净相，言是功夫，障自本性，却被净缚。”从这些话中，我们可以知道慧能要我们何处去寻求究竟解脱。

有多少执着，便有多少束缚。当我们着净时，便为净立相，便为净所缚。由于这个理由，所以当我们着空或住于空时，便为空所缚；当我们住于禅定时，便为禅定所缚。不论这些精神活动的功德多么伟大，它们必然会把人导向一种束缚状态。这里没有解脱可得。因此，我们可以说，整个参禅训练只是想使我们完全脱离一切束缚桎梏。即使当我们说到“见人本性”时，如果我们以为在“见”中特别建立了某种东西的话，则这种“见”也会具有束缚的结果，这就是说，如果这种“见”是一种特殊的心境，则这种见也会具有束缚的结果。

师“指神会”问一个和尚：“要怎样才能见你的本性?”

他回答说：“首先，必须盘腿静坐以行禅定。当你完全学会了禅定功夫时，般若就从其中产生出来，透过般若慧，便可以见到你的本性。”

神会便问：“当一个人行禅定时，这是不是一种特别发明的心智活动?

他回答说：“是的。”

神会又问：“如果这样的话，这种特别发明的心智活动便是一种有限意识的活动，如何能够使人见到自己的本性呢?”

他回答说："因此，我们必须行禅定：如果不行禅定人如何能够见到自己的本性呢？"

神会便说："这种禅定功夫的作用，究竟是由一种错误的见道方式使然的；如果这是实际的情形，那么，这种性质的功夫就永不会产生（真正的）禅定。"

他解释说："我所谓在禅定功夫中得到禅定是这样的：当达到禅定时，自然内外皆明；而由于内外皆明，便见清净；而由于人心清净，便是见到人的本性。"

但是神会更进一步说："当我们说见到人的本性时，并不是指这个具有内外的本性。如果你说内外产生明，这是见到妄心，如何能真正见到人的自性呢？经中有云：如果你在修习一切三昧，这是动而不是坐定。当心接触外境时，心驰向外。怎能说是禅定呢？如果这种禅定是真正禅定的话，维摩诘就不会呵斥舍利弗于林中静坐了。"

在这些批判的对答中，神会摒弃这个和尚及其信从者的看法；因为在他们的看法中，仍然有执着的痕迹。也就是说，仍然有建立某种心境而作为最后解脱的痕迹。只要"见"是一种可见的东西，就不是真正的"见"；只有当"见"是"非见"时——也就是说，只有当"见"不是一种见到确定心境的特殊活动时——才是"见到人的自性"。用矛盾的话来说，当"见"为"非见"时，才有真正的"见"；当"听"为"非听"时，才有真正的听。这是般若波罗蜜多的直观真理。

这样，当见自性而没有涉及一种在逻辑上或对立关系上可以解释为某种东西的特殊心境时，禅师们便用一些否定性的名词来表示它而称它为"无念"或"无心"。当它是无念或无心时，"见"才是真正的"见"。我想在别的地方分析这个"无心"亦即"无念"的观念，这里，我只想进一步讨

论“清净”，“明”和“自性”等观念以便了解早期中国禅学史上最伟大禅师之一即慧能的思想。这里，我要再引《神会语录》中一段话，因为在这段话中，我们发现慧能这位最有辩才的弟子对这些看法有相当清楚的说明。

长夜王问神会说：“你常说‘无念’（无思或无意识），并且要人习于无念。不知道是否有一种相应于‘无念’观念的实体？”

神会回答说：“我不会说无念是实体，也不会说无念不是实体。”

王问：“为什么？”

神会回答说：“因为，如果我说它是实有，可是在一般人所谓实有的意义上看，它是非有；如果我说它是非有，可是在一般人所谓非有的意义上看，它又不是非有。所以，无念既不是实有也不是非有。”

王问：“那么，你怎样称呼它呢？”

神会回答说：“我不称它为任何东西。”

王问：“这样的话，它能是什么东西呢？”

神会回答说：“没有任何名称。因此，我说无念是不可以用语言论说的。我们所以要谈论它的理由，是因为有人提出关于它的许多问题。如果没有人提出关于它的各种问题，就不会有任何论说。它好像一块明镜。如果没有东西在它前面出现，里面就看不到任何东西。当你说你在里面看到某些东西时，这是因为有东西面对着它。”

王问：“当镜子没有东西可照时，镜子的明亮是不是也失去了它的意义？”

神会回答说：“当我谈论被现的对象及其明亮时，事实是这样的，即这个明亮是永远属于镜子本性的东西，并不涉

及镜前对象的出没。”

王问：“你说它没有形相，它不可以用语言来论说，实有和非有的观念不能适用于它。那么，你为什么谈到明亮呢？它是一种什么样的明亮呢？”

神会回答说：“我们谈到明亮，因为镜子是光亮的，而其自性是明亮。因为现于万物的心是清净的，所以其中有般若之光，这般若之光照遍世界。”

王问：“就算是这样，又在什么时候得到它呢？”

神会回答说：“只见无。”

王便说：“即使是无，也是见某种东西。”

神会便说：“虽然是见，但不应称它为东西。”

又问：“如果不应称它为东西，如何能有‘见’呢？”

神会回答说：“见无——这是真见和恒见。”

二、慧能的无心说

慧能在关于禅悟方面最初宣示的，是他所谓“本来无一物”这句话，然后说到“见自性”，由于无一物，所以这种自性便是无。因此，“见自性”便是“见无”，这是神会的意思。而这个“见”便是般若之光遍照大千世界。因此，般若便成为《坛经》中讨论的主要问题之一，这就是禅学思想脱离达摩以来传统路线的地方。

在初期禅学史上，其主要兴趣所在是关于佛性或自性，这佛性或自性是万物皆具的和绝对清净的。这是《涅槃经》的意旨，自达摩大师以来，所有的学禅者都深深相信这一点。当然慧能也不例外。甚至在他参拜五祖弘忍大师以前，显然就的熟悉这个说法，因为他坚认无分种族，人人皆具之佛性的相同性。一部最早记录慧能身世的传记中，说他听一位林

姓友人作尼姑的姐妹诵《涅槃经》。如果慧能只学金刚经，就决不可能像《坛经》中所描写那样与五祖弘忍谈话。他的引述佛性，毫无疑问的，是来自《涅槃经》。有了这种认识以及在弘忍处所学到的东西，所以他能够论说自性本来清净和见到为了解禅学思想的根本。在弘忍思想里，般若观念没有像这位学生思想中那么强调地表示出来。对慧能来说，般若问题，尤其是般若与禅定的关系，是无所不包的。

般若是佛家三种修行方法，即戒、定、慧三学中最主要的一种。戒是遵守佛为弟子们精神准则所订立的一切戒律。定是训练自己内心安定，因为如果不以定来控制我们的心，仅仅机械地遵守行为的规范是没有用的，事实上，后者真正的意旨也是求内心的安定。智慧或般若是透入我们本性的力量，也是因此而直觉到的道之本身。不消说所有三学都是诚心学佛者所需要的。但在佛以后，三学慢慢分裂为三个个别的参学项目。遵守佛所定戒律的成为律师；修习禅定的专心于各种三昧，甚至获得某些超自然的能力，诸如千里眼、测心术、精神感应、能知过去等；最后，那些求般若的人变成了哲学家，论师或知识上的领导者。这种对三学的片面参学使学佛者乖离佛徒生活的正轨，尤其在禅定和般若方面为然。

般若与禅定的这种分裂，随着时间的推进，变得特别可怕了，般若渐渐被视为动的见道。当初，这种分裂，並没有恶见。可是禅定变为扼杀生命的活动，把心置于一种无感觉状态並使禅行者成为社会上无用的人；而一旦让般若独立，也就失去了它的奥妙，因为它变成与涉及概念及概念分析的理智相同了。于是产生了一个问题，即禅定和般若是不是两个分立的观念，对于两者的寻求，是不是要分别进行。在慧能时代，神秀和他的信从者强调分立观念，结果便产生神秀

拂扫心上尘埃的神定观。我们可以说神秀以禅定为主，般若为次，慧能则相反，以般若为主，禅定为次，因为慧能说禅定而没有般若，会造成大错，但若真有般若，禅定便会随之而来。根据慧能的看法，禅定即般若，般若即禅定，如不把握两者之间这种同一关系，便得不到解脱。

慧能第一次谈到禅定时，他对禅定的看法如下："此门坐禅，元不着心，亦不着净，亦不是不动。……何名坐禅？此法门中，无障无碍外于一切善恶境界，心念不起，名为坐。内见自性不动，名为禅。……外离相为禅，内不乱为定。

"外若着相，内心即乱，外若离相，心即不乱。本性自净自定；只为见境思境即乱。若见诸境心不乱者，是真定也……净名经云：即时豁然，还得本心。菩萨戒经云：我本性元自清净。善知识，于念念中，自见本性清净；自修自行，自成佛道。"

在这段话中，我们知道慧能对禅定的看法，和他大多数前辈们尤其是具有小乘倾向者所奉行的传统禅定，完全不同。他对禅定的看法是提倡大乘教义者尤其是维摩诘，须菩提，文殊师利及其他伟大大乘人物所持的看法。

慧能对禅定的态度，可以从下述一个学生所讲的故事中，得到更完全的证明①：

"开元十一年（公元七二三年）有一位潭州禅师名叫智隍，曾在五祖弘忍大师门下参学。后归长沙卢山寺，致力于坐禅，常时入定。他的声明远播。

"当时，另有一位禅师，他到曹溪大师门下参学三十年。大师常对他说："你的根器可弘我宗。"最后他离开曹溪北

① 这段故事是曹溪大师慧能的另一本"传记"记载的，在《坛经》流行本中，也有这一段记载。

返。在路上经过智隍所居的地方，便造访智隍说："闻尊者常时入定。当你入定时，有心入呢，还是无心入呢？若有心入，一切有情含识之流，也可以像你一样的得定。若无心入，则一切无情草木瓦石也能入定。"

智隍回答说："当我入定时，不见有有无之心。"

这和尚便说："如果你不见有无之心，即是常定，既为常定，何有出入。"

智隍无辞以对。便问："你说你从能大师处来。能大师教了你什么？"

这和尚回答说："据我师所说，不定，不乱，不坐，不禅——此乃如来禅。五阴本空，六尘非有。不静不明，非有非空；不住中道，不作，无所得，然而自在无碍：佛性无所不包。"

智隍听了这一段话以后，立刻大悟并叹息说："这三十年我是白坐了[①]！"

从"曹溪大师生平"中另引一段，使我们更能清楚地了解上面一段文字的意义。唐朝中宗皇帝闻悉慧能的成就，便遣内侍薛简驰诏迎请，但慧能上表辞疾。于是薛简便要求慧能说法，他说："京城禅德皆云，欲得会道，必须坐禅习定，若不因禅定而得解脱者，未之有也。"

慧能回答说："道由心悟，岂在坐也。经云："若言如来若坐若卧，是行邪道。何故？因如来无所从来，故称为如来。无所从来是生，亦无所去是灭，无生无灭，是如来清净禅。见诸法空寂，是如来清净坐，……究竟无所得亦无所证；岂况坐耶！"

---

① "坐"意指"盘腿静坐"、"行禅定"，一般都与禅子连在一起用。

慧能更进一步说："若以相待之见看诸法，便无解脱可得，明对暗；烦恼对觉悟。除非以般若照破对待，便不能了解大乘之义。若立于任何一端而不能把握佛性一如，便是外道。佛性不增不减，处佛而不增，处凡夫而不减。任烦恼不染；住禅定不净。不断不常；不来不去；不在中间亦不在两端；不生不灭。常住不迁。因其从来不生，所以亦从来不灭。並非以生代灭，而是佛性超越生灭。主要是莫思一切善恶，只要让心自然活动而发挥其无尽作用，这便是与清净心体符合之道。"

现在，我们可以知道，慧能对禅定的看法，不是向来两乘信从者所持的看法。他的禅定不是定心的方法，因此，它的内在本质，清净无染，可以脱离它的牢笼。他的禅定不是用对立方式看本心的结果。如欲去暗得明，乃是对立之见，这永不会使禅学修行者正确地了解心。想消灭这种区别，也不是正确的了解。所以慧能坚认禅定和般若的同一性，因为，如果使般若脱离禅定，禅定脱离般若，则两者都失去其应有的价值。片面的禅定确会导致寂灭，禅宗和佛教史上，充满了这种例子。因此，我们不能离开般若去讨论慧能的禅定。

《坛经》编辑者的动机，显然想把慧能的般若观解释为他著作的主要目的，並把它和传统的了解加以区别。《坛经》敦煌出土本的标名，很明显的表现出这个动机。敦煌本的标名是：《南宗顿教最上大乘摩诃般若波罗蜜经》，接下来的副标题则是：《六祖慧能大师于韶州大梵寺施法坛经》。因为这些名称都靠得住，我们很难说那一个名称是主要的名称。不过，我们知道，经中有很多慧能解说般若或般若波罗蜜的地方，我们也知道，这个观点属于最上大乘和南宗並关涉慧能以后成为一切禅宗派别意旨之特色的悟法门。

在这些名称之后，开宗明义，慧能第一次说法的题目，就是摩诃般若波罗蜜法。事实上，慧能开始说法时，就劝告大家说："善知识，净心念摩诃般若波罗蜜法。"据经文所述，慧能自净心神，过了很久，才开始说话。我怀疑他以前对《涅槃经》的认识时，他在这次说法的开始，立刻提到一个事实，即他参拜弘忍以前，曾听人诵《金刚经》。我们知道，《金刚经》是禅家的主要权威经典，也是属于般若部的许多经典之一，在《金刚经》里，般若观解释得最为简明。无疑的，慧能自始就与般若波罗蜜结不解缘。

即使教慧能参学佛法的弘忍，据说也曾特别提到般若。虽然我们不知道弘忍是不是也象慧能那样热烈护持般若观，至少，《坛经》的编辑将他看作如此。因为弘忍曾对门人说："……你们都回到自己的住处去，应从自己的内心去发明智慧（在中文中是与般若相当的一个名词），并将你们在本心中所证悟的般若本性写成偈子，让我看看。"这段话不是在慧能之先吗？弘忍所说的，可能不止于此，但这里所说的，至少是对慧能影响最深的，也是透过慧能而对慧能著作编辑者影响最深的。还有一点也是很有意义的，就是五祖原打算请卢供奉在神秀写偈的墙上画楞伽经变相，后来当他表示要保存神秀的偈子时，也提到《金刚经》。

事实上，般若观和空性是密切相关的，而空性乃大乘佛法中最基本的观念之一——如果从大乘哲学中除去空性观，大乘佛法便完全没有意义了。小乘佛法也说诸法空性，但小乘佛法的空性不象大乘佛法空性那样深入我们知识的构成中。我们可以说，小乘和大乘这两个关于空性的观念是属于不同层次的。当空性观被提升到一个更高层次时，大乘佛法的历史便开始了。要了解这点，便需要般若，于是，在大乘

佛法中，般若和空性便相提并论了。般若不再只是应付相待物的知；而是人心所具有的最高层次的知，因为它是构成诸法究竟要素的火花。

在中国哲学的专门名词中，“性”大都是代表最后的要素，或表示一物之中除去其偶然性因素之后的东西。也许有人要问什么是构成一物的偶然性因素，什么又是构成一物的根本因素，不过我不想在这里讨论这个问题，因为我要讨论的是《坛经》而不是中国哲学。现在我们姑且假定有一种称为“性”的东西，这是构成一物或一人的究竟因素，不过，我们不要把它当作象除去外壳的核仁或死后脱离躯体的灵魂那样的个别东西。性是指一种不可缺少的东西。正如它的构成形式所示，它是我们“内在的心”。如果用比喻的方式说，我们可以说它是一种动力。

慧能用下面的话来解释性：“心是地，性是王，王居心地上。性在王在，性去王无；性在身心存，性去身心坏。佛向性中作，莫向身外求。……”

在这段话里面，慧能想使我们更清楚地了解他所谓的性是什么。性是支配我们整个生命的力量；它是生命活力的原理，不但是肉体生命的生力原理，而且是精神生命的活力原理。由于性现于其中，所以肉体和最高意义下的心灵都存在。当性不在时，则一切都死亡。可是，这并非表示性是身心之外，进入身心使身心活动而死亡时便脱离身心的东西。不过，这个奥妙的性在逻辑上并非必然先天存在的东西，而是能够经验到的现实之物，慧能称它为自性，《坛经》里面从头到末都这样称呼。

如果用别的方式表示，自性即自知，它不仅是一种存在的东西，而且是一种知的活动。我们可以说，由于它的自知，

所以它存在；知即存在，存在也即知。这就是慧能说下面一段话的意义：“故知本性自有般若之智，自用智慧。常观照故，不假文字。”慧能说到般若之智，好象它是从自性中产生出来的，这是由于当时流行的思想方式造成的，常常使我们陷入困境，产生自性和般若对立观，这是完全违背慧能禅学思想的。所以，我们一定要留意，当我们解释《坛经》时，不要误解自性与般若的关系。

不论这关系是什么，现在我们必须来看看般若，我们要透过禅定来看般若，般若的大乘意义，我们刚才已经说明过了。但是在我们做这个工作以前，我想对自性和般若方面先说几句话。在大乘哲学里面，学者们用以说明体用关系的，有三个概念即体，相、用，这三个概念最初出现于大乘起信论中，大乘起信论通常都说是马鸣写的。体相当于实体，相相当于现象，用则相当于功用。例如，苹果是一个带红色的圆形物；这是它的相，它以这个相呈现于我们感官之前。相属于感官世界，即属于现象世界。它的功用则包括它的作用，它的价值、它的效用、它的功用等等。最后，苹果之体即构成苹果所以为苹果的东西，如果没有这个体，苹果便不存在，如果没有这个体，苹果便不是苹果，甚至它所有的现象和作用也不存在了。要成为一个真正的物，便须说明体、相、用这三个概念。

现在我们将这三个概念用到我们所讨论的对象上面，我们可以说，自性是体，般若是用，可是没有相当于相的东西，因为我们所讨论的东西，不属于形相世界。慧能会说，有一种佛性构成成佛的原因；而这佛性是万物皆具的，是构成它们自性的。学禅的目的就是认识这个自性，摆脱迷妄，即摆脱烦恼。这种认识如何可能，人怎么能获得这种认识？它之

所以可能，是因为自性亦即自知。体而无用便不是体，体就是用。成就自己便是认识自己（这个观念和存在主义的认识论完全一致——译者）。透过它的自用，它的体便表现出来了，用慧能的名词来说，这个用便是“见自性”。例如，除非我们用手摘花献佛，否则手便不是手，便不存在；同样，如果我们不用我们的足，如果我们不用足来走路，过桥、涉水、爬山，足便不是足，便不存在。所以，自慧能以后，禅家便充分发挥这种用的哲学；因此，问问题的人便挨耳光，受脚踢，受杖击或挨骂，弄得糊里糊涂，也使无知的旁观者觉得莫明其妙。虽然慧能似乎避免实际应用这种用的哲学，但是，前面所说的那种对学禅者的粗野方式，却是始于慧能的。

当我们说“见你的自性”时，这个“见”很容易被当作纯粹知觉，纯粹认知、纯粹对自性的反映，这自性是清净无染的，而这清净无染在万物和诸佛中都是一样的。神秀和他的信从者无疑是采取这种观点。但事实上，“见”是一种活动，是人类悟性方面一种革命性的行动，因为悟性的功用原来总是被认为以逻辑方式分析观念的。尤其是在慧能所说的意义上看，“见”决不是一种消极性的看的行动，决不是一种从观想自性清净而来的单纯知识；他认为“见”就是自性，“见”毫无保留地把自身和它的功用显示出来。这里，我们看到了重视禅定的北宗和重视般若的南宗之间的鸿沟了。

神秀的北宗比较重视自性的体的方面，并教它的信从者专心于净心方面，这样便可以在其中看到清净无染的自性反照。他们显然忘记了自性并不是一种可以像山影在平静湖面上反映出来那样在我们心中反映出来的体。在自性中没有这种体，因为体即用，用之外并无体。这个用即指体在自身自见自身。神秀完全不了解自性的这种自见或般若的一面。相

反的，慧能则强调我们能够认识自性的这个般若的一面。

在关于自性亦即佛性方面，慧能和神秀之间的基本不同，使他们在禅定方面分道扬镳；就是说，使他们对坐禅的看法，完全不同。试看下面神秀所写的偈子①：

身是菩提树，

心如明镜台；

时时勤拂扫，

莫使着尘埃。

在这种拂扫心上尘埃的坐禅方法中，除了定心以外，不容易更进一步；却很容易停在静观阶段，这是慧能所谓的“看净”。这种坐禅方法充其量只能达到忘形，忘我，一种暂时的心念中断。其中没有“慧”，没有自知，没有活泼泼的把握自性，没有自发的作用，没有见性。所以，这种拂扫心上尘埃的坐禅是用自造绳子自缚的方法，是一种障碍解脱之道的人为造作。难怪慧能和他的信从者要攻击净宗。

寂静的，拂扫尘埃的和看净的坐禅方式，也许是弘忍所教参禅方式的一面，因为慧能没有受过学问的琢磨，也没有受到以概念方式面对生命这种方法的琢磨，很可能了解禅的真正精神，所以他能正确地知道寂静论的危险，他用一切方法提醒他的信从者避免它。但弘忍大多数其他弟子却多少都倾向于寂静观作为正统的坐禅方法。马祖道一参见南岳怀让以前，也是一位实行静坐以求见到自性空寂的人。当他年轻时，曾在弘忍一个弟子门下学禅。甚至当他来到怀让处时，还是继续他过去所学禅方法，因此便产生他与慧能最伟大弟子之一即怀让之间的谈话。

① 见《坛经》中行由品。

怀让看到马祖每天非常专心不懈地从事坐禅，便说："请问你学坐禅，是为了什么？"

马祖回答说："想成佛。"

于是怀让便拿了一块砖头来磨。马祖便问："请问你磨砖作什么？"

怀让回答说："我想磨砖作镜。"

马祖便说："磨砖怎能作镜？"

怀让立刻反驳说："你坐禅岂能成佛？"

马祖便问："要怎样才能成佛呢？"

怀让回答说："这就象牛拉车子，车子不动时，请问你是打车子呢，还是打牛呢？"

马祖无话可对。

另有一次，怀让问："你是想学坐禅，还是想成佛呢？如果想学坐禅，但禅并不在乎坐卧。如果想坐禅成佛，但佛并没有一定的形相。法是无住的，你不能对此有任何取舍执着。如果你想坐禅以成佛，就等于扼杀了佛。如果你执着于坐相，便永不能见大道。"

听了这番话以后，马祖象感到饮了醍醐一样的，便向怀让礼拜，并问："要如何用心，才能达到无相三昧？"

怀让回答说："你学心地法门，就象播种子，而我讲解法要，就象天降雨露。只要因缘和合，便可以见道。"

马祖又问："道无形相，怎能看见呢？"

怀让回答说："你内在的法眼能够看见道。因此也能见无相三昧。"

马祖又问："道有成坏吗？"

怀让回答说："如果以成坏聚散的观念去看道，便永不能见道。"

在某种意义上说，中国禅可以说实际上是始终马祖和他同时的石头希迁，他们两人都是慧能嫡传法裔。但是在马祖确立禅以前，他还是受拂扫尘埃和看净的禅定方式的影响，非常专心于坐禅。那时候，他根本不知道自见的坐禅方式，根本不知道自性就是自见，根本不知道，正在用中的“见”之外没有别的东西，根本不知道体、见、用都是同义词而可以相互替换的。所以，禅定一定要带有般若眼，而两者是一而二二而一的，并不是两个独立的概念。

我们再回到慧能。现在，我们知道他为什么强调般若的重要性了，也知道为什么把禅定和般若看成一体了。在《坛经》中，他一开始，便说以般若见自性，而般若是无论凡圣人人皆具的。这里他采用传统方法来表达自己的看法，因为他不是一个原创的哲学家。从上面所说的来推想，当自性自见时，便见到自己的体，而这个“见”为般若所替代。但由于般若为自性自见时的另一名称，所以，自性之外并无般若。“见”也被称为认识或了解，或者说得更正确一点，也被称为悟。悟这个字含有“心”和“我的”两个意义在内，就是“我心”，意指“我心中感觉到”或“我心中体验到”。

自性即般若，如果从静的或本体的观点去看，也是禅定。般若两字较具有认识论的意义。现在慧能说般若和禅定是一体的。《坛经》中说：“善知识，我此法门以定慧为本。大众勿迷，言定慧别。定慧一体，不是二。定是慧体，慧是定用，即慧之时定在慧；即定之时慧在定。若识此义，即是定慧等学。诸学道人，莫言先定发慧，先慧发定，各别。作此见者，法有二相；口说善语，心中不善。空有空慧，定慧不等。若心口俱善，内外一种，定慧即等（即定慧是一个东

西）[1]。”

慧能再进一步用灯和光的比喻来说明禅定和般若的一体性，他说：“犹如灯光。有灯即光；无灯即暗。灯是光之体，光是灯之用。名虽有二，体本同一。此定慧法亦复如是。”

禅学思想家很喜欢用灯和光的比喻。作者在北京国家图书馆中所发现的神会说法记录中，知道神会也常常使用灯和光的比喻。在他的语录中，我们发现他对于禅定和般若一体的看法，他的观点是在答复询问者的回答中表示出来的。“在心念不起和空性及无住流行时，这就是正定。当这心念不起，空性和无住成为我们知觉对象时，这就是正智。在这个现象发生时，我们说，就定本身来看，定是慧之体，与慧没有分别，定就是慧；并且，就慧本身来看，慧是定之用，与定没有分别，慧就是定。（的确）当我们要就定的本身来看时，便没有定；当我们要就慧的本身来看时，便没有慧。为什么呢？因为自性即真如，而这就是所谓定慧一体的意义。”

在这方面，慧能和神会的观点是一致的。但是，因为太过抽象不能为一般人所了解，所以，我们发现很难把握它的真正意义。神会下面的话，比较具体和较易使人接受。

王维是一个非常喜好佛法的政府大吏，当他知道神会和神秀弟子慧澄对禅宗和般若的观点有所不同时，便问神会说：“为什么会产生这种不同呢？”

神会回答说：“这个不同是由于慧澄认为必须先行禅定，只有在禅定有所成时才会引发般若。但是我的看法却与此不同，例如我与你的谈话中，有定亦有慧，定慧一体。据《涅槃经》所说，若定多而慧少，便助长迷；若慧多而定少，便

① 见坛经定慧品中。

助长邪见；但是当定慧一体时，便见佛性。因此，我说我们不可能一致。”

王维又问：“什么时候可以说是定慧一体呢？”

神会回答说：“我们说到定，但关于它的体，其中却一无所得。当我们了解这个体不可得，常时不动而静，却以无法估量的方式神奇地发挥作用时，便是说到慧。这里，我们便看到定慧是一体的。”

慧能和神会都强调慧眼的重要性，慧眼转向自己，便见到自性的奥妙。这里便得到了不能得到的东西，知觉了永久的平静，而慧也与各种不同功用的空同一了。所以当神会与王维谈话的时候，神会便说在谈话中有定和慧，这谈话本身就是定慧。他的意思是说慧即定，定即慧。如果我们说只有在静坐中才有定，只有完全把握静坐的禅定才会引发慧时，便完全分割了慧与定，这是学禅者常常憎恶的二法。无论动或不动，说或不说，其中必有定，这是常定，并且，我们必须说，体即见而见即动，没有见和动，就没有体，就没有自性，只有同时为慧时，定才是定。下面是从马祖弟子大珠慧海语录中引出的一段对话：

问：“无言无说时是定；但有言有说时，能不能称为定呢？”

答：“当我说定时，与说或不说毫无关系，我的定是常定。为什么呢？因为定常在用中。即使在使用言语，继续言说或以分辨能力作推理活动时，其中也有定，因为一切都是定。”

“若那彻底了解诸法空性的心面对诸相时，便立刻悟其空性。对这种心来说，空性常在，不论是否面对诸相，是否言说性，是否起分别念。这适用于一切属于见闻记忆和一般

意识的东西。为什么如此呢？因为诸法自性皆空，我们到处都发现这个空性。由于一切皆空，所以便不会有执着；而由于不执着，便同时有定慧之用。菩萨常知如何用空，因此便得究竟。所以说定慧一体便是解脱。”

这里以最正确的方式断言定与纯粹静坐毫无关系，不像外道所想的，也不像慧能以后神秀和北宗所主张的。定不是寂静，也不是安静；相反的，它是活动、行动、见、闻、思维、记忆；我们可以说，不行禅定的地方便得定，定即慧，慧即定，定慧一体。这是慧能以后所有禅师经常强调的许多主旨之一。

大珠慧海继续说："现在让我举个例子向你们说明，这样便可以消除你们疑虑，便可以获得新的感觉。这好像照物的明镜。当镜子照物时，镜子的明亮受到影响吗？不受影响。那么不照物时，受影响吗？也不受影响。为什么呢？因为明镜的用不受感情意识影响，因此它的反映自在无碍。不管它是否照物，它的明亮毫无改变。为什么呢？因为凡不受感情意识影响的，在各种情况下都不会改变。

"再者，这像普照大地的太阳。阳光有任何改变吗？没有。当其不照世界时又如何呢？也没有改变。为什么呢？因为不受感情意识影响，因而不论它照物不照物，没有感情意识的阳光永远不会有改变。

"这照物的光是慧，而这不可改变性是定。菩萨用定慧的一体，因而得觉悟。所以说用定慧的一体即是解脱。现在让我再说一句话，摆脱感情意识即无烦恼却非无高望（两者都不受存在对待概念的影响）。"

在禅家哲学中，事实上在所有佛家哲学中，逻辑和心理名词之间是没有任何区别的，很容易由此变彼。从生命观点

看，这种区别是不能存在的，因为这里逻辑即心理，心理即逻辑。因此，大珠慧海的心理，对神会来说，便成为逻辑，而他们所指的却是一种领悟。我们在神会语录中看到："明镜高悬；明照万物，万物都在其中反映出来。禅师们常常以为这个现象最奇妙。但是就我宗而论，不应视为奇妙。为什么呢？对此明镜来说，其明达于万物，如果万物不在其中反映出来，这才是最奇妙的事情。为什么呢？因为如来以分别智分别诸法。如果他有分别心，你想他能分别诸法吗？"

"分别"二字是梵语 vikalpa的中译， vikalpa 是各种经论中所用的重要佛家名词之一。中国字的最初意义是指"用刀分割"，这与梵语语根 viklp 正相符合。所以，"分别"两字是指分析的知识，是指我们日常世俗交谈和高度思维活动中所用的对种种概念不同的理解。因为思维的本质是分析—— 也就是分别；分割的刀子愈锐利，所产生的思维便愈精细。但是根据佛家的思想方式，或者说得更正确一点，根据佛家的体验，这种分别力是基于分别智的。这是人类悟性中最根本的东西，而由于这种最根本的东西，我们才能见到人人皆具的自性即佛性。的确，如上面一再所说的，自性即是慧（般若）。而这种无分别智乃是"不受感情意识影响的"，这是大珠慧海描述心镜时所用的名词。

因此，"无分别智"，"不受感情意识影响"，"本来无一物"—— 所有这些话都指出同一源头，此即禅悟的本源。

现在的问题是：人心如何才能从分别到达无分别，从感情意识达到无感情意识，从有达到无，从对待性达到空性，从万物达到无内容的镜性或自性，或者用佛家的话表示，从迷达到悟呢？这种转变如何可能，这问题不但在佛家是一个最大的奥秘，在所有宗教和哲学中，也都是一个最大的奥秘。

只要人心所思维的这个世界是一个充满着对立者的世界，那么，我们就无法脱离它而进入一切对立者都消灭不见的空性世界。扫除万物的杂多以见心镜的本性是绝对不可能的事。然而所有学佛者却都想达到这个目的。

从哲学的观点说，提出这个问题的方式不太恰当。这里不是指扫除杂多的万物，不是指从分别转变到无分别，从对待性转变到空性等等。只要我们接受这种扫除的方法，那么就表示我们承认，当我们完成这扫除工作时，镜子就显示它原来的明亮，所以这个方法便一直继续进行，但事实上扫除的本身却是镜子本来明亮的作用。所谓“本来”与时间无关，不是说，镜子过去清净无染，现在不再清净无染，所以要拂拭来恢复它本来的明亮。镜子的明亮是常在的，即使我们认为它表面盖上了尘埃而不再照物时，它的明亮还是常在的。镜子的明亮不是一种要加以恢复的东西，不是一种在拂拭之后才现出的东西；明亮从来不曾离开过镜子。当《坛经》和其他佛学著作说人人所具的佛性，无论凡圣都是一样时，所指的就是这个意思。

成道并不含有从错误到真理，无知到觉悟，迷到悟的一种连续活动，所以禅师们都说，我们不能认为有任何觉悟可得。如果你说自己有所得，便充分证明了你已入邪道。所以，无所得即是得，无言即是雷鸣；无知即是觉悟，净行的圣徒下地狱而犯戒的比丘得涅槃；拂拭即是著尘埃；所有这些矛盾的话——禅家文献中充满着这种话——只是否定从分别到无分别，从感情意识到无感情意识等的连续活动。

连续活动的观念不能解释两个事实，第一、活动过程止于本来明亮的镜子，并不想更进一步无限地继续下去，第二、镜子的清净性为外物所染，就是说，一物过去，另一绝对相

反的物又来。用另一种方式说，我们需要绝对的否定。但若过程是连续时，这可能吗？这就是为什么慧能坚决反对他敌对者所持观点的理由。他不赞成神秀的渐悟说。所有持连续活动观的人都属于后者。而慧能则是顿悟派的拥护者。根据这派的看法，从迷到悟的转变是突然的，不是渐进的，是不连续的。

所谓"觉悟的过程乃突然的"这句话，表示在佛家的领悟中，有一种逻辑上和心理上的飞跃。所谓逻辑上的跃进是说日常的推理过程停止了，而平常被视为不合理的东西，现在被视为完全自然的。所谓心理上的跃进是说越过意识的界线而进入无念，可是这种无念却非无意识。这个过程是不连续的，突进的以及根本无法估计的，这就是"见自性"。因此慧能便说了下面一段话：

"善知识，我于忍和尚处，一闻言下便悟，顿见真如本性。是以将此教法流行，令学道者顿悟菩提，各自观心，自见本性。……三世诸佛，十二部经，在人性中，本自具有……自心内有知识自悟。若起邪迷，妄念颠倒，外善知识虽有教授，救不可得。若起真正般若观照，一刹那间，妄念俱灭。若识自性，一悟即至佛地。善知识，智慧观照，内外明彻，识自本心，若识本心，即本解脱。若得解脱，即是般若三昧，即是无念。"

因此，顿悟教义是慧能南宗的根本。我们不要忘记，这种顿悟性或跃进，不但是心理方面的，而且也是论理方面的。

般若实际上是一个论理上的名词，表示这种特殊认识过程的"顿见"或"直见"，并不遵循一般逻辑法则，因为当般若运行时，我们突然间好像奇迹似的发现自己面对空性，面对诸法空性。这不是推理的结果，而是当推理作用无效以

及心理上意志力量用完时所产生的。

般若之用和我们可能想象的一切世俗事物相抵触；这完全属于一种与日常生活不同的生活。但这并非表示般若是一种与生活和思想完全无关的东西，也非表示般若是一种由于奇迹从某一未知也不可知的根源而来的东西。如果这样的话，般若对我们就没有用处，我们也不会得到解脱。的确，般若的作用是不连续的，破坏逻辑推理过程的，但般若永远是逻辑推理的基础，如果没有般若，任何推理作用便不可能。从形式上看，这是一种矛盾，但实际上，这个矛盾之所以可能是由于般若。

几乎所有的宗教文献中都充满着否定、矛盾、不合理和不可能的事物，并且要信徒们相信这些东西、接受这些东西，把它们当作启示的真理，这是因为事实上宗教知识乃基于般若的作用。一旦获得了这种般若观，宗教中一切不合理的东西都可以理解了。就像欣赏一幅美丽的织锦一样。在织锦的表面，有一种几乎使人迷惑的美，行家也无法找出线的错综复杂。但是一旦把它翻过来，则一切复杂的美和技巧都显露出来了。般若就在这个翻转中。过去，眼睛一直落在布的表面，布的表面是唯一能让我们看到的一面。现在，突然把布翻过来；眼光的方向突被中断；连续不断的注视便不可能了。然而由于这个中断，便突然间抓住了整个生命的轮廓；于是便“见到自性”了。

这里，我要表示的是，理性的一面是常在的，同时，由于这个看不见的一面，那可见的一面便能展示它的复杂之美。这就是活动性往往建筑在无分别智上面的意义；这就是所谓空的镜性永远保持其本来明亮而不曾被任何反映其中的外物所蒙蔽的意义；这也是万物尽管为时空所限并服从自然法则，

然而仍保留其本来面目的意义。

从各种不同的角度看，这个作为万物之条件而本身不需任何条件的东西，有各种不同的名称。从空间上看，称为“无相”，与一切能够归属于形相之下的东西不同；从时间上看，它是“无性”，因为它永在活动之中，没有分化为片断的思想或保持为常住不变的东西；从心理上看，它是“无念”，意指我们所有的心念和感觉都来自于无意识，这个无意识便是心或自性。

由于禅比较注意领悟，因而也比较注意心理，所以我们要进一步看看无意识这个观念。中国人拿无念或无心来表示无意识，无念或无心意指“无思”或“无想”。不过，念或心比思或想所表示的要广。我在别处详细讨论过这一点。这里，我们对于念或心很难找出一个恰当的英文译名。慧能和神会主要是用念而不用心这个字，但许多其他禅师，却喜欢用心而不喜欢用念。事实上，这两个名称所指的是同一种体验：无念和无心表示同一种意识状态。

“心”这个字本来是表示感情意识官能的，但后来慢慢也成为表示思维和意欲的所在。因此，“心”这个字的意义就很广泛，很可以把它看作与意识相当的一个字。“无念”就是“没有意识”，因此就是无意识状态。“念”这个字表示“当下”，原来的意思可能表示现于当下意识中的东西。在佛家文献中，它往往代表梵语中的 Kshana ，这个字的意义是“一念”，“当作时间单位的瞬间”，“一刹那”；但作为心理上的名词而言，通常用来表示“记忆”，“强烈思维”和“意识”。因此，无念也意指“无意识状态”。

那么，禅师们所说的“无念”是什么意义呢？

很显然的，禅宗中的“无念”，既不是广义下心理上的

名词，也不是狭义下心理上的名词。在现代心理学中，科学家指无意识为意识的基础，这里，许多心理因素被隐匿在各种名称之下。有时候，由于对一种刺激的反应，也就是由于一种故意的力量，它们出现于意识领域，但往往是在不明然和伪装的情形下出现的。为这种无意识状态定立界线，使心理学家们感到困惑，只因为它是无意识。不过，事实上它是许多奥秘的储藏所和迷信的来源。因此，无意识这个概念被许多不谨慎的宗教家滥用，有人认为禅也犯有这个毛病。如果禅家哲学只是一般意义下的无意识心理学，这种责难当然合理，否则是不能成立的。

根据慧能的看法，"无念"（无意识）这个观念乃禅学的基础。事实上，他提出三个构成禅的基本观念，"无念"乃其中之一，其他两个是"无相"和"无住"。慧能在坛经中说："无相者，于相而离相；无念者，于念而离念；无住者，人之本性。"

慧能更进一步解释无念，他说："善知识，于诸境上，心不染曰无念[①]。于自念上，常离诸境，不于境上生心……善知识，云何立无念为宗？只缘口说见性，迷人于境上有念。念上更起邪见，一切尘劳妄想，从此而生。自性本无一法可得。若有所得，妄说祸福，即是尘劳邪见。故此法门立无念为宗。

"善知识，无者，无何事？念者，念何物？无者，无二相，无诸尘劳之心，念者，念真如本性；真如即是念之体，念即是真如之用。真如自性起念，非眼耳鼻舌能念；真如有性，所以起念；真如若无，眼耳色声当时即坏。善知识，真

① 中国文字中称为境。它是意指"境界"、"为境界所包围的区域"，"环境"、"客观世界"。在其意义上说，是和心相对立的。

如自性起念；六根虽有见闻知觉，不染万境，而真性常自在。故经云：能善分别诸法相，于第一义而不动。”

将现代的思想方式用在古代的大师们尤其是禅师们身上，虽然很难，并且时常会发生错误，但是，在某种程度内，我们要冒这个险，因为如果不这样的话，根本就没有机会窥见禅悟的奥秘。因为我们都具有慧能所谓的自性，即《涅槃经》和其他大乘文献中所谓的佛性。如果用般若波罗蜜多的名词表示，这个自性乃是真如和空性。真如是指绝对者，是指一种超越相对性法则的东西，因此，是不能用形相来把握的。这样，真如便是无相的。在佛教思想中，相与无相是对立的，无相是绝对的，无限的。这个绝对的，无限的，无相的，因而不可得的东西就是空性。空性不是一个消极观念，也不是表示欠缺，只是由于它不属于名相范围，所以称为空性或无或虚空。

因此，空性是不可得的。所谓“不可得”是指不可知觉，不可抓住，因为空性是属于有无之外的。我们所有的相对知识都是关涉二元对立的。但是，如果空性在任何意义下都不能为我们把握的话，对我们便没有价值；便没有进入人类所关切的领域；便是不存在的，我们便与它毫无关系。但事实上并非如此。空性往往属于人类所及的范围之内；常常与我们同在，常常出现在我们身上，成为我们一切知识和行为的条件，并且就是我们的生命本身。只有当我们想要把它看作面前某种东西去获得它和论说它的时候，它才离我们而去，才使我们所有的努力落空，才像蒸气一样的消失不见。我们想永远抓住它，但它却是令人捉摸不住的东西。

攫住空性或真如或自性的是般若。而这种攫住并非表面上看起来那样的，从我们在相对事物方面早已说过的话来看，

这是很显然的。就自性乃超越相对领域之外而言，般若对自性的把握，不可能是平常意义之下的把握。这个把握必定是非把握，这是一个无法避免的矛盾陈述。用佛家的名词来说，随着这种把握而来的是“非分别”；也就是非分别的分别。其过程是突发的，不连续的，是一种意识活动，不是非意识活动，而是从自性亦即从无念所生的活动。

因此，慧能所谓的无念和心理学家所谓的无意识在根本上是不同的。慧能所谓的无念具有形而上的含义。当慧能说到念中的无念时，他是超越心理学的；甚至不是指那形成意识基础的无念，心还没有演化时，它就早已发展得很远了，因为心还是仅仅停留在一种维持的状态。慧能的无念，也不是一种飘浮在混乱表面的世界精神。它是超时间的，但却包含一切时间及其最短暂的时辰和所有世代。

我们在神会语录中所发现他对无念的看法，将使我们更进一步了解这个问题。当他对别人说般若波罗蜜多法时，他说：“不要著相。不著相即是真如。何谓真如呢？真如即指无念。何为无念呢？无念是不思有无，不思善恶，不思有限无限，不思计量（或非计量）；不思觉悟，也不思被悟；不思涅槃，也不思得涅槃：这就是无念。无念就是般若波罗蜜多。般若波罗蜜多就是一行三昧。

“各位，如果你们之中有人还停留在初学者阶段，那么，不论什么时候，当他们心中起念时，就让他们（在心念初起处）观照。当起念的心竭止了，有意的观照便自动消失了——这就是无念。这个无念绝对不受任何限制，因为如果有任何限制的话，就不能叫做无念。

“各位，真正的见，窥探法界的奥妙，这叫做一行三昧。所以，小品般若波罗蜜多说：“善男子，此为般若波罗蜜多，

即是对诸法不起念。因为我们生在无念者中，所以，这个全体及其三十二庄严相便发出光辉的光芒，具有不可思议的般若，赋有诸佛所得的一切无上三昧与无比的知识。一切功德（从无念而来）是诸佛所不能列述的，更不是声闻乘及辟支佛所能列述的。’见到无念的人不为六根所染；见到无念的人能转向佛智，见到无念的人称为实相；见到无念的人即是中道和第一义谛；见到无念的人立获河沙功德；见到无念的人能生诸法；见到无念的人能悟诸法。”

乌祖的学生大珠慧海，在其《顿悟入道要门论》中，彻底肯定关于无念的看法：“无念即是在一切情形下都无心的意思，也就是说，不受外境所限，不要有任何对感情意识的眷恋。面对一切客观外境，却完全摆脱一切激动，这就是无念。因此，我们知道无念确是自觉的。但是，所谓知觉到心念，乃是假的无念。为什么呢？因为经中有云，使人知觉六识，即是具有妄念；增进二识是错误的；当人脱离六识时，才具有正念。”

“见无念”並非表示任何一种自觉，也非堕人一种扫除所有平常心念的恍惚忘形或冷漠无感或漠不关心的状态。“见无念”即是知觉到但也不知觉到自性。因为自性是不受有无等逻辑范畴所限制的，如果这样去限制自性的话，就是把自性带到经验心理学领域之内，在经验心理学范围以内，自性就失去其本来面目。相反的，如果无念意指心念的丧失，那么，便招致死灭，或者，充其量是生命本身的暂时中止。但就自性即本心而言，这是不可能的。这就是下述我们在般若波罗蜜多和其他大乘经典中到处所看到的话的意义：“在一切境中，无念之所以可能，是因为万物的终极本性为空，又因为究竟无相可得。万法的不可得性便是实相，此乃最妙

的如来相。”因此，无念即是最后实在，即是真实相，即是最妙的如来体。当然，它不是模糊的抽象观念，不是单纯的概念假设，而是最深刻的生活体验。

下面是神会对无念所作的进一步描述：

“见无念即是了解自性；了解自性即是不执着任何东西；不执着任何东西即是如来禅……自性本来清净，因为其体是不应执着的。因此，见自性即是达到如来，即是离一切相，即是除去一切虚假梦想，即是具绝对无染的功德，即是得真正解脱等。”

“真如之性即是我们自觉的本心，但是，即无知觉者，也无知觉所对者。”

“对那些见到无念的人来说，业不再发生作用，那么，抱持妄想以及用迷破业，对他们又有什么用呢？”

“超越有无的二法对立，重入中道——这就是无念。无念意指知觉绝对的一如；而知觉绝对的一如则意指具有一切知，此即般若。般若即是如来禅。”

这里，我们又回到般若与禅定的关系上来。事实上，这是佛家哲学中一再出现的题目，我们无法避免它，尤以参禅时为然。神秀和慧能两派的不同之处，就是他们对这个关系的看法不同。神秀从禅定的观点看这个问题，而慧能则把般若看作禅悟中最重要的东西。后者告诉我们，最主要的是“见”自性，意指在无念中得觉悟；相反的，神秀却要我们“静坐”，以便除去心中一切烦恼和令人不安的思想，而使自性的固有清净自己显现出来。在禅学史上，这两种看法并肩进行，这也许是由於我们内心的两种心理型态即直觉的和道德的，理智的和实践的心理型态使然。

像慧能和他的宗派一样强调般若的人，都有把般若和禅

定有作用间的趋势，同时坚持无念中的刹那顿悟。从逻辑观点说，这个无念中的悟可能是一种矛盾，但因为禅具有另一生活世界，所以，不在乎矛盾的表现，並继续使用它特有的词语。

因此，慧能派反对神秀派的观点，因为他们认为，那些虚耗光阴於静坐以求心定的人，都是追求某种具体所得的人；都是本来清净说的倡导者，他们认为这种本来清净说是可用理智加以证明的东西；他们都是注意特殊对象的人，这种对象是可以在其他相对性对象之间获得，並可像手指月一样向他人指出的；他们执着这个特殊对象，把它当作最宝贵的东西，因为他们忘记了这种执着可以把他们所待目标降为与自身立於同一层次的东西而减低它的价值；由於这种执着和留住，他们便抱有一种确定的意识状态而将它视为自己应该达到的地方；所以，他们永远没有获得真正的解脱，没有切断使自己仍然停留在此岸的最后联系。

根据慧能般若派的观点，般若和禅定在无念中是同一的，因为当无念中生悟时，並不是生悟，而是无念永在定中，定而不乱。

我们决不应把这个悟看作由这种用力而来的所得或成就，因为在无念中生起般若，並无所得，所以也就不住於它。这是所有《般若波罗蜜多经》中最强调的一点。无所得，因此也无所执着，无所住，这是指住於无念或住於无住。

在大珠慧海的著作中，我们可以看到下述的对话：

问："三学（即戒、定、慧）同用是什么关系？"

答："清净无染是戒。在诸境中，内心不动恒静是禅定。知觉内心不动，然而对其不动却不起念；知觉内心清净无染，然而对清净却不起念；了别善恶，然而感到不为善恶所染且

绝对自由自在：这就叫做般若。因此，若知戒、定、慧都是不可得的，便会立刻了解三者之间並无区别，三者同体。这就是三学同用。”

问：“当心住於清净时，这不是执着清净吗？”

答：“当心住於清净时，可能对这种住於清净不起念，那么，便可以说没有执着它。”

问：“当心住於空时，这不是执着空吗？”

答：“若对住空起念，心中便起执着。”

问：“当心住於无住时，这不是执着无住吗？”

答：“若对‘空’不起念，便无执着。如果你想知道心在什么时刻体证无住，就静坐下来，彻底除去心中的一切心念——关于诸法的心念，关于诸法善恶的心念。过去的事早已过去了；所以对过去的事不起念，你的心便与过去不相连，过去的事便消灭了。现在的事早已在你面前；那么，不必执着它们。不执着就是不起爱憎之情。那么，你的心便与现在不相连，而你面前的许多事象便消灭了。若过去，现在和未来像这样的不为我们所领受时，便完全消灭了。当心念起灭时，不要随着不舍，那么，你的追逐心便断了。若不停留在心念上，你的住心便断了。当这样的摆脱了住（於心念）时，便可说住於无住了。如果你对自己具有明彻的知觉，那么，可能还是住於心念，然而所住的是心念（並涉及你的无念），它既无住所，也无非住所。如果你对那一无所住的心具有明彻的知觉，这就叫做对自身具有明彻的知觉。一无所住的心即是佛心；这叫做解脱心、觉悟心、未生之心以及色空和想空。这是经中所谓的认识未生……如果随时随地确具无念，就会了解所有这些。”

用心理学上的话来说，这里所解释的无念说，是绝对消

极或绝对服从的无念说。我们也可以说它是一种谦恭的教训。我们个人意识没人於无念中，一定变得像死尸一样。

虽然是基於完全不同的立场，然而，使自己变得如尸体或木石，似乎也是禅家喜用的一个譬喻。

在黄檗希运的传心法要中，我们看到下面一段对话：

问："什么是世俗知识？"

师说："用这些文字的拘束系缚作什么？心本来清净，为何还要假借言说问答。只要无一切心，便是无漏智。在你日常生活中，无论行住坐外，不要让你一切言语执着世间现象，那么，不论你说的什么话，不论你眼睛如何瞬动，都成为无漏智。如今世界一般都是倾向堕落，学禅的人大多执著声色。为什么不注意自己的心呢？让你的心像虚空一样，像枯木石头一样，像寒灰死火一样。这样，你才会感觉少许相应。如果不是这样，他日都会被阎王老子责骂……

圣罗约拉（Ignatius Loyola）①把服从当作所创教团的基石，这在精神上与禅师们所谓的绝对无动於衷，当然是不同的。他们无感於发生於自己身上的事情，因为他们认为这些事情没有触及於自己表面意识背后的无念。由於他们坚守无念，因此，所发生的一切其他事情包括通常所谓属於自己意识的东西，都好像影子一样。所以，他们可以攻击禅师，而他的无念却仍然不乱。用基督教的专门名词来说，这种容许是一种牺牲，是一种为上帝之荣耀而行的燔祭。

威廉·詹姆斯在其《宗教经验种种》说："以贫穷而牺牲外在所有，因贞节而牺牲身体，为顺从而完成牺牲，而以

① 圣罗约拉为西班牙之军人和天主教士，为耶稣会创始者，生于公元一四九一年死于一五五六年。

现在所拥有的最宝贵东西即理智和意志奉献给上帝。”借这种理智和意志的牺牲，完成了天主教的训练；也就是说，奉献者变成木块，变成一堆烧剩的煤渣和冷灰，而与无念同一了。这是天主教作家告诉我们的一种为上帝而牺牲的体验；而禅师们则诉诸比较接近理智或心理学的词语。

从圣罗约拉的言谈中再引一段：“我必须把自己看作一具死尸，没有智慧，也没有意志，像一堆物质一样，没有阻力，让自己置於任何可以使别人愉快的地方；像老人手中的杖一样，老人按自己的需要来用它，而把它置於任何使他感到方便的地方。”这是他要求他的追随者对教团的态度。天主教训练的意旨与禅家训练的意旨完全不同，因此，圣罗约拉的训诫便明显地表现出一种不同的色彩。然而，就其心理的体验而言，禅师的和天主教的领导者们，都是旨在带来同样的心理状态，即实现个人意识中的无念。

关于服从之德方面，耶稣会会员罗得烈·基兹（Rodriguez）给我们一个非常具体的说明，他说：“一个信教的人，对他所用的一切东西，应该像雕像一样，我们可以用布覆盖它，但当我们拿下覆布时，既不感到悲伤，也不反抗。你应该以这种方式去看你的衣着、书籍、小室以及你所使用的任何东西……”因为你的衣着、书籍等代替了你的悲伤、烦恼、喜悦、期望等，这是你心理上的财富，正如你的物质财富一样。不要把这些心理上的财富当作私有财产一样的使用，你就是活在无念中或与无念相处的佛教徒。

也许有人要说，物质的财富与心理的功能不一样，没有后者，便没有心，而没有心便没有情。但是我却说，如果没有你所需要的物质财富，你的身体在什么地方呢？如果没有身体，心又在什么地方呢？这些心理的功能，毕竟不像你的衣着、

桌子、家庭、身体等一样的属于你。你往往受它们支配，而不是你支配它们。甚至你不是自己身体的主人，纵然你的身体看起来似乎和你关系最密切。你逃不开生死大限。你的心与你的身体密切相关，但这似乎也是你支配不到的。我的整个生命还不只是你的感觉、情绪、想像、欲望、热情等的玩物吗？

当慧能和其他禅师们说到无念时，好像要我们变为冷冷的死灰，没有心智，没有感情，没有一切与人类不可分离的内在结构，变为绝对的空；但事实上，这是所有宗教家的要求，这是所有宗教训练希望达到的最后目的。抛开他们神学和哲学的解释不谈，我想，当基督徒和佛教徒谈到牺牲和服从时，他们所指的，都是同样的经验事实。如果可能的话，从动的方面去解释的一种绝对被动状态，乃是禅悟的基础。

无念是让"你的意志实现"而不肯定我自己的意念。我所有或遭遇的一切行为或发生的事情，包括思想和感情，如果我对它们没有执着没有眷恋的话，都是属于神意的，而我心也在上述方式下完全与过去，现在和未来不相连。这也是基督的精神，因为他说："不虑明天之事；因为明天的事明天自会解决。今日的罪已经够今日受的了。"如果我们用"未来"两个字来代替"明天"，用"现在"来代替"今日"，那么，基督所说的正是禅师要说的，只是比较接近哲学的态度而已。对禅师而言，所谓"今日"并非指平常所说的二十四小时，而是一刹那或一念之间，这一刹那或一念之间，甚至当你还没有说出这个字时，便已过去了。无念即在表面上反映出这种一念之间的刹那，这些一念之间的刹那迅速消逝，但无念本身则仍然空而不乱。这些迅即消逝的心念构成我的意识，就后者被认为属于我而言，与无念毫无关联，因此便

有执著、眷恋、烦恼、失望以及连带而起的各种罪恶。不过，当其与无念相连时，便脱离我的意识；不再是罪恶，而我便享有无念的安定。我们可以说，这就是绝对被动的情形。

当我们以为无念表示一种叫做"无念"的东西存在时，无念这个观念便会产生许多误解。禅师们并没有假定我们经验意识的背后有这种东西的存在。事实上，他们总是反对这种种假设的；他们想用各种可能的方法来打破这种假设。中国文字中的"无心"和"无念"就是指 the unconscious (无意识)和being unconscious(从无意识)。这样，有时候，我发现自己不知道如何表达本文中所译中国著作的确切含义。中国文字的句法结构很不严谨，而每个构成的字又根本不能更动。当我们读原文时，意义似乎相当明白，但当要把它译成其他文字时，便需要更大的精确性以符合所用语言的结构，这里是指英文。要做到这一点，便要牺牲很多中国原文的精神，仅仅翻译是不够的，还要加以说明或解释或需要加以意译；结果，中国原文所交织的一贯思想线索及其文法上和结构上的特色，便被破坏了。原文的艺术效果便无可避免地失去了。

下述从南阳慧忠国师说法①中所引的一段对话中，以无心、用心、有心，无和成佛等观念为中心展开许多论辩。慧忠是慧能弟子之一，当然是热心发扬无心说的，不过，慧能是用无念两字表示无的。下面这段对话是以慧忠新来的追随者灵觉的问话开始：

灵觉问："我发心出家，是想成佛。不知道应当怎样用心才可成佛？

---

① 见《景德传灯录》。

慧忠说：“无心可用，即得成佛。”

灵觉问：“无心可用，那么谁能成佛呢？”

慧忠回答说：“无心自成佛，成佛亦无心①。”

灵觉问：“佛有大不可思议法门，能度众生。如果他也无心，谁度众生呢②？”

慧忠回答说：“无心是真度众生。若见有生可度者，即是有心，使不能脱离生死范围③。”

灵觉问：“今既无心，释迦牟尼出世，说许多教迹，可岂虚言？”

慧忠回答说：“佛说教亦是无心④。”

灵觉问：“说法无心，应是无说。”

慧忠回答说：“说即无，无即说。（佛的一切活动，都来自无心，即来自空。）”

灵觉问：“说法无心，造业是不是有心呢？”

慧忠回答说：“无心即无业。今既有业，心即生灭。何得无心呢？”

---

① 这句话的意思是说当我们尽力要完成某一工作时，最后你筋疲力竭，精力都用完了，就你的意识而言，你是放弃了。不过，事实上，你的下意识却仍然停在这个工作上面，而在你发觉它以前你的工作已完成了。“人的困境乃上帝的机会”。这便是所谓“无心完成工作”的意义。但是，佛无心还有另一种哲学的解释。因为根据佛家哲学所说，人人皆具佛性，从佛性产生般若，观照我们一切身心活动。佛性产生般若，正如太阳放出光和热或镜子反照外物一样的无心。所以说佛无心或说佛即无心。因此，如果特别用心，反而是成佛的障碍。我们早就是佛了。如果说要成佛，反是亵渎，而在逻辑上说，则是一种重复。所以“无心”即是指除去这些人为的重复的努力。

② 从哲学上说，无心怎能有成呢？怎能普度众生到达涅槃彼岸呢？

③ 生活有两个层面：一个是有心的层面，另一个是无心的层面。属于有心层面的活动受业的法则所支配，而属第二个生活层面的活动则属于无心的亦即属无分别智的，并且带有无目的性的特色，因而也带有无价值性的特色。真正的宗教生活从这里开始，且为第一层面生活带来善果。

④ 就是说，佛及其在人间的一切活动都是处于无心层面，都是处于无价值性的世界，这里任何目的范畴都用不上。

灵觉问：“无心即成佛，和尚现在成佛没有？”

慧忠回答说：“连心也没有，谁说成佛呢？若说有佛可成，还是有心；有心即有漏，何处得无心？”

灵觉问：“既无佛可成，和尚还得佛用吗①？”

慧忠回答说：“心都没有，用从那里来呢②？”

灵觉问：“茫然都无，莫不是落入断见吗？”（断见即虚无观——译者）

慧忠回答说：“本来无见；谁说是断呢？”

灵觉问：“说本来无见，这不是落入空吗？”

慧忠回答说：“甚至空亦没有，何处可落呢？”

灵觉问：“能所（即主体和客体）俱无。设忽有人持刀来取命。这是有还是无呢？”

慧忠回答说：“是无。”

灵觉问：“痛不痛呢？”

慧忠回答说：“痛亦是无。”

灵觉问：“痛既是无，那么，死后生何道呢？”

慧忠回答说：“无死，无生，亦无道。”

灵觉问：“既得无物，便得完全自在；但为饥寒袭逼时，你如何用心呢？”

慧忠回答说：“饥便吃饭，寒便着衣。”

灵觉问：“既然知饥知寒，应该是有心。”

慧忠回答说：“我问你：若有心，心作何相？”

---

① 我在别处说过，佛家哲学使用两个观念即体和用来说明实相。这两个观念是不能分开的：凡有用的地方，其背后必有体，而凡有体的地方，亦必有用。但是当我们说无佛时，如何能有佛用呢？那么禅师与佛法能有什么关系呢？

② 一切都起于无心，都在无念中，一切也都堕入无念中。没有佛，因此也没有佛用。如果一念生起并有用相，那么，就生起分别，使有执着，便乖离无念之道。禅师坚守无念，不转到有心层面。这使新修行的和尚感到迷惑。

灵觉说："心无形相。"

慧忠说："你既然知道心无形相，即是本来无心，怎么能说有心呢？"

灵觉问："如果你在山中遇见虎狼，如何用心呢？"

慧忠回答说："见如不见，来如不来；彼即无心，即使恶兽也不能加害你。"

灵觉问："寂然无事，独脱无心，名为何物？"

慧忠回答说："名为金刚大士。"

灵觉问："金刚大士有何形相？"

慧忠回答说："本无形相。"

灵觉问："既无形相，说何物是金刚大士呢？"

慧忠回答说："唤作无形相金刚大士。"

灵觉问："金刚大士有何功德？"

慧忠回答说："一念与金刚相应，能灭无数劫（Kalpas）生死重罪，得见无数诸佛。金刚大士功德无量，非言语所能形容，非心意所能陈述；即使无量劫住于世间而说其功德，亦不可尽。"

灵觉问："什么是一念相应呢？"

慧忠回答说："记忆与智慧俱忘，即是相应。"

灵觉问："记忆与智慧俱忘，谁见诸佛呢？"

慧忠回答说："忘即无，无即佛。"

灵觉问："无即言无，怎能唤作佛呢？"

慧忠回答说："无即空，佛亦是空。故曰无即佛，佛即无。"

灵觉问："既无纤毫可得，又名为何物呢？"

慧忠回答说："本无名字。"

灵觉问："有没有和它相似的东西？"

慧忠回答说："没有东西和它相似，世间没有可以和它相比的东西。"

三、解释无心说的其他对话

1. 一个和尚问天台云居智禅师说："见性成佛的意义是什么？"

智禅师回答说："清净之性，本来湛然，无有动摇。不属有无、净秽、长短、取舍；体自如如。如是明见，乃名见性。性即佛，佛即性，故曰见性成佛。"

和尚问："性既清净，不属有无，因何有见呢？"

智禅师回答说："有见，但无所见。"

和尚问："既无所见，怎能有见？"

智禅师回答说："见处亦无。"

和尚问："如是见时，是谁之见呢？"

智禅师回答说："无有能见者。"

2. 一个和尚问长沙景岭禅师说："所谓平常心是道的意义是什么？"

景禅师回答说："想睡就睡；想坐就坐。"

和尚说："我不懂你的意思。"

景禅师回答说："夏天，找阴凉地方；冬天，坐火炉边。"

3. 有位名叫圆的律宗大师来见大珠慧海说："你修道时，是否有特殊的修道方法？"

慧海回答说："有。"

圆问："是什么？"

慧海说："饥时食，疲时睡。"

圆说："这是任何人都做的，他们的方式和你的一样吗？"

慧海说："不一样。"

圆问："为什么不一样？"

慧海说："他们吃饭时，不只是吃，还产生各种妄想；他们睡觉时，不只是睡，还陷入各种妄念中。这就是他们与我不同的地方。"

4.长沙与国寺振朗禅师见石头希迁说："如何是祖师西来意？"

石头回说："去问露柱。"

振朗说："我不懂你的意思。"

石头说："我也不懂。"

这句话便使振朗悟道。后来，有一个和尚向他求教时，他大声说："上坐！"这和尚回答说："是，"于是振朗便说："你离开了自己。""这样，你为什么不注意我怎样做呢？"振朗便擦擦眼睛好象想看得更清楚一点。这和尚没有说一句话。

5.当药山惟俨静坐时，一个和尚跑来问他："你在这里兀兀地思量什么？"

药山回答说："思量那不可思量的东西。"

和尚问："怎能思量那不可思量的东西呢？"

药山回答说："不思量。"

6.一个和尚要求药山为他开导，因为他对自己生命的意义还在暗中摸索。药山静默良久，这静默代表很重要的意义，如果这和尚能够体会，就会知道什么原因使药山保持沉默。但事实上，这和尚未能体会，于是药山继续说："要我对你所面对的问题加以说明并不难。不过，最重要的还是要毫不思虑地立刻抓住它的意义，这样，便能近道。相反的，如果你有所犹豫而开始思量，最后将变成我的罪过。所以，最

好不说什么，这样，我们都可以避免更多的束缚。”

7.有一次，仰山问马祖弟子中邑洪恩说：“如何得见佛性？”中邑回答说：“我给你说个比喻，好象一间房子有六扇窗子，里面有一只猴子。当外面有猴子在东边窗下喊“猴子，猴子！”时，猴子即出声回应。象这样六扇窗子都喊，六个窗子都有应声。于是仰山起来礼谢赐教并说：“刚才蒙和尚作此比喻，无不了知，只是还有一事请教。如果室内猴子睡着，室外猴子想与相见又怎么样呢？于是中邑走下绳床，执着仰山的手作舞说：“猴子，猴子！与你相见了。这好象蟭螟虫在蚊子眼毛上作窠；向十字街头大喊说‘土广人稀，相逢者少！’”

8.百丈怀海问马祖道一说：“如何是佛法旨趣？”马祖回答说：“正是你舍身命的地方。”

9.当马祖问百丈用什么方法印证禅道时，百丈举起手中拂尘。马祖便问：“都在这里吗？还有别的东西吗？”于是百丈放下拂尘。

10.当麻谷宝彻禅师随侍马祖一块走路的时候，他问：“什么是大涅槃？”马祖说：“快！”麻谷问：“急个什么？马祖回答说：“看水！”

11.有一位讲僧参见盐官齐安国师，齐安问：“座主作何事业？”

讲僧回答说：“讲《华严经》。”

齐安问：“有几种法界？”

讲僧回答说：“广意的说，有重重无尽法界，简单地说有四种法界。”

齐安国师举起手中拂尘说：“这个是几种法界？”

讲僧沉吟良久，想找一恰当的答案。齐安等不及便说：

"思而知、虑而解是鬼家活计；正如日下孤灯，果然失照。"

12. 有个和尚问兴善惟宽禅师："道在何处？"

惟宽回答说："只在目前。"

和尚问："我为何不见？"

惟宽说："因为你有'我'的缘故，所以不见。"

和尚问："我有'我'的缘故，所以不见，和尚见到了吗？"

惟宽说："有你有我，反复展转，所以不见道。"

和尚问："如果无我无你，能见道吗？"

惟宽回答说："如果无我无你，谁求见道呢？"

13. 当归宗寺智常禅师与南泉一起用茶时，南泉说："从前与师兄商量语句，彼知已知。此后或有人问究竟之事，你怎么说？"

智常说："现在我们所坐的这一片地，大好作庵用。"

南泉说："现在且不谈作庵的事；我问你究竟之事怎么样？"

智常把茶具拿走，并从座上起来。于是南泉说："你喝完了，我还没有。"

智常说："象那样讲话的人，滴水也不得喝。"

四、对禅无念的解释

要了解慧能及其宗派的思想体系，下述的解释，对那些不习惯东方人看世界之方式的读者们，可能有些帮助。

慧能哲学中最重要的是关于自性的观念。这里，我必须提醒读者，不要把自性看作实体。自性不是从个体观念中除去一切相对性和有限性东西以后所留下的剩余物。自性不是常识所谓的自我，不是灵魂或精神。不是属于任何悟性范畴

的东西。不属于这个对立性世界。也不是通常所谓属于上帝或“真我”或婆罗门的那种最高实在。我们不能用任何可能的方式去描述它或对它下定义。但是，如果没有它，我们日常生活中所见和所用的这个世界，就会崩溃。说它存在就等于否定它。它是一种很奇妙的东西，但是，如果我继续加以说明，我的意义就会更为明白清楚。

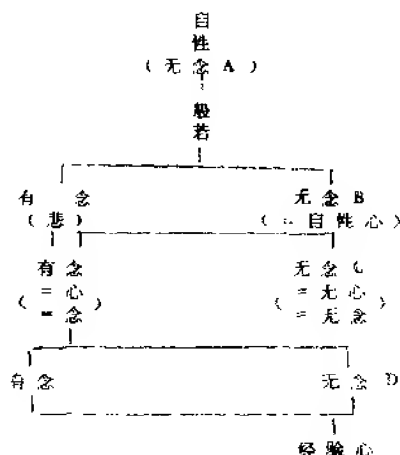
在佛教传统术语中，自性即是佛性，即是构成佛的东西；它是绝对的空，它是绝对的如如即真如。可不可以称它为西方哲学中惯用的“纯粹存在”呢？虽然它与主客二元的对立世界没有关系；但为方便起见，我称它为“心”（第一个字母用大写表示的Mind），也称它为“无念”。由于佛教术语中有很多心理学上的名词，更由于宗教主要是关涉生命哲学，所以，象“心”、“无念”这些名词，这里是用作自性的同义词，但是我们要特别注意，不要把这些名词和经验心理学中的名词相混；因为我们还没有谈到经验心理学；我们现在所谈到的是超验世界，在这个世界里，连这种影子都找不到。

在这自性之中，有活动，有悟，而无念也是自觉的。这里，不会发生“为什么？”或“如何？”这种问题。自性中的悟或活动，应该看作一个无法否认的事实。铃响了，我听见它透过空气而来的震动。这是一个平常的知觉事实。同样，无念中起念也是一个经验事实；这里没有什么神秘，但是若用逻辑来表示，便有一种显明的矛盾，这个矛盾一旦开始，便永远自相抵触。不论是什么，现在我们有了一种自觉的无念或自我反映的心，经过这样的改变以后，自性即是般若。

作为无念中起念的般若，从两方面发生作用。一方面对无念，另方面对有念。对无念的般若是名符其实的般若，而

对有念的般若则是用小写字母表示的心。从这个心，便产生了二法对立的世界：主体和客体、内在自我和外在世界等等。第一方面的心属于这个世界，但只要与般若连在一起，便直接与无念相通，这便是自性心；而第二方面的心，则完全是这个世界的心，也安于这个世界，并与这世界一切杂乱现象混在一起。

第二方面的心，慧能称它为"念"。这里，心即念，念即心。从相对观点看，第一方面的心，可以称为"无心"，与第二方面的心是对立的。由于后者属于我们所谓日常经验的一面，前者便是超越经验的心，并且用禅家哲学的名词来说，是不属于心的东西，或称为"无心"或"无念"。我再说一遍，般若是一把两面锋利的剑，一面切刺无念。另一面切刺有念。前者也称为自性心，相当于"无心"。"无心"乃作为般若有念一面之心的无念阶段。下图将使我们明了无念的图示：



右图中，无念A、B、C属于超越经验的层次，并且属于同一性质，而无念D则属于心理学所研究的经验心。有了上述借图解对慧能禅学思想所作的解释，再读下述《坛经》中对"无念"或"无心"所作的说明，希望更能了解慧能的思想，并且因了解慧能思想而进一步了解前面所举各禅师的思想：

慧能将无念解释为"于念而无念"。这显然是指知觉到无念或"发现念中无念"，图中C所表示的无心无念是在经验层次之上。下面几段话，慧能将无念解释为："于诸境上，心不染者"；即是心中不起念。所谓"诸境"即指心识所对的世界，所谓不染着，即表示无念，即表示没有任何心念干扰心的作用的状态。这里，我们再度看到C层次的无念。

下述慧能所说的话非常明白，无须加以解释：

"于自念上，常离诸境；不于境上生心。"

"于境上有念，念上更起邪见，一切尘劳妄想，从此而生。"

"何名无念？若见一切法，心不染着，是为无念。"

"悟无念法者，万法尽通。悟无念法者，见诸佛境界；悟无念法者，至佛地位。"

通过第一图，从这些引出的话中，我们可以了解慧能借无念法所欲表达的看法。但是，关于这个图，我们要注意，好象那次第演进到经验心的无念，与任何渐变毫无关系。当我们用上述方式对它加以分析和表现时，很容易以为无念中有许多等级，以为这些等级是不同种类的，以为较低者不含有较高者在内。实际上不是这样的，因为所有的无念都彼此渗入。当我们彻底了解其中一个时，便了解其余的。但同时我们也可以说，当我们离开经验心中的无念时，无念便被净

化了，我们还可以说，在我们达到无念般若之前，必须完全除去经验对无念的一切沾染。不过，这是禅学中的一个实际观点；如果从理论上说，所有的无念都属于一种意趣。

至于慧能思想体系中所谓生起般若的意义是什么，我早就一再提到它。但为了避免误解，这里我还要引用一段话：

“若起真正般若观点，一刹那间，妄念俱灭。若识自性，一悟即至佛地。”

“智慧观照，内外明彻，识自本心。若识本心，即本解脱。若得解脱，即是般若三昧，即是无念。”

“用即遍一切处，亦不着一切处。但净本心，使六识出六门。于六尘中，无染无杂，来去自由，通用无滞。即是般若三昧，自在解脱，名无念行。”

所谓般若三昧即是无念。若般若完全指向自性而忽视其他方面，那么，我们可以说，使使自己从自身的矛盾性中解脱出来，并且成就自身。这是我们经验中固有的矛盾，而且是无法避免的；事实上，由于这极端矛盾，使使我们所有经验即生命本身成为可能的了。如果逃避它，便是迷心的象征。所以慧能说：

“若百物不思，常令念绝，即是法缚，即名边见。”

这段引用的话，也许不太明白，因为它含有历史的意义。在慧能时代，实际上在慧能之前，甚至他之后，有些人想尽力借断灭一切心念活动以避免生命中这种固有的基本矛盾，使产生一种绝对空的境界，绝对无的境界，彻底否定的境界。这些境界是扼杀生命，自己欺骗自己以为得到真正生命的。他们为妄念所缚，以为法就是灭。但是，事实上，任何形式的灭都不可能；被视为灭的，只是另一种肯定方式。不论人怎样用力，都无法跳出这个牢笼。

慧能的无念观，亦即构成禅学中心思想者，自然在神会语录中继续保存下来，并加以更确切的解释。现在让我引证德山宣鉴和黄檗希运的话。德山有一段说话如下：

“若也于己无事，则勿妄求。妄求而得，亦非得也。汝但无事于心，无心于事。则虚而灵空而妙。若毛端许言之本末者，皆为自欺。何故毫厘系念，三涂业因。瞥尔情生，万劫羁锁。圣凡名号，尽是虚声；殊相劣形，皆为幻色。汝欲求之，得无累乎？及其厌之，又成大患。终而无益。”

黄檗希运在其传心法要中，开头就指出心即佛，在心之外，更无其他菩提之道。心即指无心，达到无心便是佛家的终极目的。试参照前表和慧能对佛的观念来读下面所引的话，就更能了解禅的中心意旨。

“师谓休（指裴休）曰：诸佛与一切众生，唯是一心，更无别法。此心，无始以来，不曾生，不曾灭，不青不黄，无形无相，不属有无，不计新旧，非长非短，非大非小，超过一切限量名言踪迹对待，当体便是，动念即乖。犹如虚空无有边际，不可测度。”

“唯此一心即是佛，佛与众生更无别异，但是，众生著相外求，求之转失。使佛觅佛将心捉心，穷劫尽形终不能得，不知息念忘虑，佛自现前。”

“此心即是佛，佛即是众生。为众生时，此心不灭，为诸佛时，此心不添。乃至六度万行，河沙（即无限之意）功德本自具足，不假修添。遇缘即施，缘息即寂。若不决定信此是佛，而欲著相修行以求功用，皆是妄想，与道相乖。”

“此心即是佛，更无别佛，亦无别心。此心明净犹如虚空，无一点相貌。举心动念即乖法体，即为著相。无始以来，无著相佛。修六度万行欲求成佛，即是次第。无始以来，无

次第佛。但悟一心，更无少法可得，此即真佛。”

“佛与众生一心无异，犹如虚空无杂无坏，如大日轮照四天下，日升之时明遍天下，虚空不曾明，日没之时暗遍天下，虚空不曾暗。明暗之境自相凌夺，虚空之性廓然不变。佛及众生心亦如此。若观佛作清净光明解脱之相，观众生作垢浊暗昧生死之相，作此解者，历河沙劫终不得菩提。为著相故。唯此一心更无微尘许法可得。”

“即心是佛，如今，学道人不悟此心体，便于心上生心，向外求佛，著相修行，皆是恶法，非菩提道。”

“供养十方诸佛，不如供养一个无心道人。何故？无心者无一切心也。如如之体。内如木石，不动不摇，外如虚空，不塞不碍，无能所（即能知与所知，亦即主体与客体）、无方所、无相貌无得失。趋者（即向各处寻求者，即指向自己以外而求者。然而如此之趋者恐无栖泊处所之虞、可能陷于空无之感，故希求近功，退而于知解中求之）不敢入此法，恐落空无栖泊处。故望崖而退，例皆广求知见。所以，求知见者如毛，悟道者如角。”

中国语辞，尤其是禅学方面所用的，都是含意很深的。可是被译成英文这种语言时，便失去了它的深远含义。表现中国人写作风格特色的含混性，事实上，正是它的力量所在：只说出相关的几点，至于其间如何连接，如何产生意义，读者的知识和感情，才是真正的决定者。

因为禅家不喜冗长，所以，如果一定要表达时，也尽量使用最少的文字，这不但一般对话中如此，解释禅学的一般议论中也是如此。在上面所引黄檗和德山的说法中，我们曾看到一些意义非常深远的词语，譬如德山所说的“但无事于心，无心于事”以及黄所檗说的“直下无心”。

在德山和黄檗所说的话当中，禅被看作一种与我们日常生活直接有关的东西；这里没有玄虚的空想，没有使人头昏的抽象观念，也没有使宗教变成爱情剧的温情。如实地接受日常经验事实，并从这些事实得到一种无心的状态。黄檗在上述书中说："但于见闻知觉处见本心；然本心不属见闻知觉，亦不离见闻觉知。"无念，对无念的认知所构成的无心，是我们从感觉和思想得来的一切经验的基础。当我们具有某种经验时，比方说当我们看到一棵树时，这时所发生的唯一事情，是对某种东西的知觉。我们不知道这个知觉是不是属于自己，也不认识那被认为立于我们自身之外的对象。对一外在对象的认识，早已假定有内外、主客、知与被知的区别。当这种区别产生并被我们认识和执着时，经验的主要性质便被忘了，由此便产生无穷理智和情感上的纠葛。

无心状态是指心与世界分离之前的时间，这时，还没有与外界对立而透过各种感官接受外界印象的心。不但心还没有产生，就是世界也还没有产生。我们可以说，这是一种完全空的状态，但是，只要我们停留在这里，便没有发展，没有经验；这是无所作，可以说是灭，但我们并非这样的。在空中起念；这就是般若的生起，这便是无念和有念的分离，或者用逻辑方式来说，这是基本辨证对立的产生。无心是在所起般若之无念的一面，而其有心的一面则自我展开进入知觉的主体和外界。这就是当黄檗说本心不属见闻觉知亦不离见闻觉知这句话时的意义。无念和意识世界是直接对立的，但是，它们却彼此相近也彼此限制，这一个否定那一个，但这种否定实际上是肯定。

不论这种否定性质如何，禅往往接近我们日常经验，这就是南泉和马祖说下述话时的意思："平常心是道。""饿

时吃饭，疲时睡觉。”在这种当下活动中，没有居间的因素如对象的认识，时间的考虑，价值的考量等，因此，无念便以否定自己的方式来肯定自己。在下面所学的例证中①，我举出那些尽力开导自己弟子的禅师们所体验的无念的实际作用。

1.有僧问首山省念（公元九二五——九九二）说：“据经中所说，一切诸佛皆从此经出：此经是什么经？”省念说：“低声，低声！”这僧人又问：“如何受持？”首山回答说：“切不得染污。”为使读者更能明了这段对话的意义起见，“此经”并不必然地指般若波罗蜜多；我们可以说它是指慧能所谓的自性，黄檗所谓的本心或指事实上通常所谓产生万物的客观实在。现在，这个和尚所问的就是这万物的最后根源。我以前说过，这独立存在的最后根源的观念，是我们每个人在理智上想要解释自己经验时所犯的根本错误。理智的本性在自身所陷入的迷宫中建立了许多对立。无疑的，这个和尚乃是这极端矛盾的牺牲者，他很可能大声问“此经是什么经？”所以，首山才要他：“低声，低声。”泉文没有告诉我们这个警告是不是为诸佛出处所包含，但关于如何受持的次一问题却表示他对这方面有所领悟。什么？为何？何处和如何？——这些都是与生命之基本了解无关的问题。但我们心中却充满着这些问题，这个事实是我们人类的祸殃。首山彻底了解这一点，所以不想作任何理智的解决。他的最实际具体的回答即“低声，低声！”可以一下子解决这个最严重的问题。

---

① 这些例子几乎都是从《景德传灯录》中随意引来的。《景德传灯录》中有许多这种记载，这些记载主要是唐、五代和北宋时期的，时间大约自公元六百年至一千年。

法对事物得到正确的看法。首山立刻回答说："看，看，冬天来了。"

也许这段对话发生在一个山寺中，寺外的树木在寒风中抖索，两个人正看着像要下雪的天空。冬天的确要来临了，这里没有欺骗。可是这和尚却怀疑难道没有其他的东西？所以他说："究竟意义是什么？"于是首山非常自然的回答说："即便春风至。"这里，没有提到深奥的形而上观念，只用最平常的语言告诉我们一个简单明白的事实。在哲学家或神学家手中，这和尚的问题可能引出一种完全不同的处理方式，但禅师的眼睛却往往落在人人易于了解的经验事实。围在这位禅师四周的任何神秘，在禅师看来，都不是神秘，只有那由于自己的无知而寻求它的人，才觉得是神秘。

这些话足以表示禅师们对那些使许多易于接受宗教信仰者内心感到烦恼的所谓形而上或神学问题的态度，也足以表示出他们为开导弟子们而处理这些问题所使用的方法。他们从来不作高度抽象性讨论，只注意自己的日常经验，这里所谓日常经验即是平常所谓的"见闻觉知"。他们认为，如果有无念的话，就应该在"平常心"中了解无念；因为在无念和"见闻觉知"之间，没有任何居间者。后者的任何活动，都含有无念。但是为了加深读者的印象，我还想再举几个例子。

5.一个和尚问投子山大同禅师说："那吒"(佛家传说中二十天王中多闻天王的长子）太子折骨还父，折肉还母，什么是那吒本来身？"

大同禅师便放下手中杖子。

从概念方面看，这问题确是一个很严重的问题，因为它关涉所谓无我说。当五蕴分散时，五蕴和合背后的人到那里

去了呢？只说五蕴性空以及五蕴和合与散灭，对那些没有实际体验这事实的人来说，是不够的。他们想要依据心识生起后所得的逻辑来解决这个问题。他们忘记了使自己陷入理智死路而不知如何跳出的，正是他们所谓的逻辑。无我说是一种体验的表现，根本不是逻辑的结论。不论他们怎样想用逻辑的精密去获得这个说法，都要失败的，或者说，他们的推理缺乏令人信服的力量。

佛灭后，有许多论师，他们尽其推理的能力想在逻辑上建立无我论，可是有多少信佛者或教外人真正在理智上相信这种理论呢？如果他们相信这个说法，那是由于他们的体验而不是由于理论的力量。最初是佛个人对此具有实际信心；然后才产生逻辑的解释来支持这个信心。这种解释是不是彻底圆满，的确无关重要，因为作为经验的信心是既成事实。

这就是禅师们所持的观点。他们把逻辑方面的东西让哲学家去管，他们满意于从自己内心体验得来的结果。如果逻辑家想要否定他们内心体验的有效性，他们会说逻辑家应该用其可以运用的工具来证明这个事实。如果逻辑家不能令人满意地做到这一点——即在逻辑上去确认这个体验逻辑——那是逻辑家的失败，现在他对他的工具必须发明一种更有效的运用。人类最大的错误就是把逻辑勉强加在事实上面，相反的，创造逻辑的，倒是事实。

6.一个和尚问福谿禅师说：“缘（譬如四大、五蕴等）散归空，但空归何处呢？”这个问题与上面所提关于那吒太子“本来身”的问题，性质是一样的。我们往往在本身经验之外或之后去寻觅某种东西，忘记了这个寻觅原是无止境的。禅师很清楚这一点，便避免这种纠葛。所以福谿喊着：“兄弟呀！”而这和尚回答着：“在，老师。”现在这禅师

问："空在何处？"这可怜的和尚仍然从概念上去理解，所以完全不了解空的所在。于是这和尚又要求说："请告诉我空在何处。"禅师不再说什么，只揶揄地加上一句："像波斯吃的红胡椒。"

在他那个时代——即唐代——中国京城里一定住有很多西域各国来的人，像现在所说的这件事一样，我们在禅家文献中发现很多提到波斯的地方。甚至有人把中国禅宗的创立者达摩大师也看作波斯人，也许所谓波斯人只是外国人的代名词。有些唐代史学家显然不知道波斯和印度的分别。这位禅师所谓的波斯胡椒乃是表示他不能用适当的中国言语来表达这个经验，因为他对这个国家一无所知。

7.一个和尚跑到投子处说："我从远地来见你，你有一言教我吗？"禅师回答说："年纪大了，我今日背痛。"这就是禅家一言之教吗？对一个从远地跋涉而来特别向老禅师求教的人来说，只说"我的背痛"似乎为人太冷淡了。但是这要看你对事情的看法怎样。就禅家只谈日常经验而言，这位老禅师所说的背痛应该看作直接指出本来的无念。如果这和尚对这件事仔细想过，就会立刻明白投子禅师要他向什么方向看。

但是，这里是对无念观念要加以注意的地方。虽然我一再对这个问题方面，提醒过大家，可是，我还要引用投子禅师一段话。一个和尚问他："如何是一念不起？"这句问话表示一种意识状态，在这种意识状态之中，一切心念都被扫除了，只有空；这里，和尚想知道这是不是指禅悟；也许他认为自已已悟道。但禅师的回答却是："这真是荒谬！"另有一个和尚，跑去见另外一位禅师问同样的问题，这位禅师的回答是："这有什么用呢？"显然，这位禅师不喜欢大多

数信佛者所设想的无念状态。

另有一次，有人问投子说："金鸡未叫是什么时间？"这句话与前述两个和尚持有同样的看法。投子回答说："无声。""金鸡既叫之后是什么时间？""人人都知道时间。"两者都是平实的回答，而我们也许不知道这神秘的，难以捉摸的，无法把握的净究竟在什么地方。

把禅看作神秘的乃是许多人所犯的第一个严重错误。正由于这个错误，乃使无念未能以其无念的方式活动，而真正的问题也在概念的纠葛中消失不见了。心在对立的概念之间分裂了，而结果则产生不必要的困恼。下面告诉我们避免矛盾的方法，或者说得更正确一点，告诉我们体验矛盾的方法，因为，实际上，生命就是一连串矛盾。一个和尚问投子禅师说："旧年已过新年已来，是否有一种与两者都无关系的东西呢？"

我们早已知道，禅常常是讲求实际的，也产生于日常发生的事情中。过去的已经过去，现在的已在这里，但这现在也快要过去，实际上已经过去了；时间就是这两个矛盾观念的相续，而在我们此生中发生的任何事情都跨在过去与现在之间。我们不能说它属于两者之中的那一个，因为它是不能分割的。那么，过去的一件事如何演变到现在而使我们对这完整的事具有一完整的概念呢？当我们这样的把思想分割时，可能得不到结果。因此，禅是以最确实的方式，也就是以最实际的方式来解决这个问题。所以，这禅师用肯定态度回答这和尚的问题。当和尚再问："它是什么？"时，这禅师便回答说："当新年快要来时，整个世界都充满活力，而万物也都在歌颂着'新年快乐'。"

第八章　自然在禅学中所占的地位

一

首先，我们要知道，所谓自然到底是什么意思，因为这个名词很含混，并有好几种不同的意指。这里，我只举出西方人对自然所持的几个观念。

第一个看法认为自然与上帝对立；自然的事物与神圣的事物是相对的。自然是阻碍神圣事物的东西，在这个意义之下，自然往往是意指“宇宙”或“尘世”。上帝创造世界，但是，很奇怪的，世界却与上帝对立，而上帝也在对抗着自己的创造物。

所谓“自然的”这个形容词，虽然在一种意义上说，是与神圣者对立的，可是在另一种意义上说，却是与它一致的。当我们将“自然性”和人为性相对时，它便获得一种神圣的意味。我们常常将童稚性和神圣性相比拟。孩童生活中比成年人生活中具有较多的神圣性，因为孩童比较接近自然。这样，上帝便不是完全离开自然的。

当我们将自然和人相对时，我们所重视于自然的，是它物质的一面，而不是道德或精神的一面，可是当我们将它与上帝相对时，却是指精神的一面。因此，正如我们人类所看到的，自然有两方面。就其为“自然的”而言，它是神圣的；但是，就其为物质的而言，则对人类精神性或神圣发生相反的作用。只要我们将自然看作物质世界，像感官所感觉的一

样，它便是我们要征服的对象。这里，自然乃面对着我们人类的一种势力，而只要有了“势力”这个观念，便与征服观念连在一起。所以，对人而言，自然是要加以征服的，并且为了追求人类自己物质上的享受和舒适，自然也是要加以利用的。自然给人类很多机会让他们发展自己的力量，但同时，在人类方面，却有一种为了自私目的而剥削和滥用自然的趋势。

× × ×

据我看，自然与人的二分，乃原于《圣经》的解释，因为《圣经》中说创造主已给人类支配整个宇宙的能力。西方人之所以时常说征服自然，主要是由于这个故事。当他们发明一种飞行的机械时，就说征服了天空；当他们登上艾佛勒斯峰顶时，就大声宣布，说自己征服了该峰。这种征服观念来自被视为力量关系的自然与人之间的关系，而这个关系中则含有一种相互对立和破坏的状态。

这个力的关系也显示出理性问题。人是有理性的，而自然却是无情的，人尽力使自然服从他的理性观念。理性是随着原始无意识中所产生的意识而来。意识使人类能够反省自己的行为和周围的事象。这种反省思虑使他获得一种超于单纯自然性并将自然纳入自己支配之下的能力。

自然中没有规律，因为自然的活动是盲目的。规律完全是属于人类世界的，是一种人类性和人为性的东西，并且好坏都是一样。只要人能产生规律，就会为了某一确定目的而约束自己。

相反的，自然则是无目的，而由于这种无目的性，所以在某种意义上说，自然是为人“所征服的”，在另一种意义上说，自然又是征服人的。因为，不论人类属于那一种具有

目的性的动物，都无法知道自己最后到什么地方去，而他的自豪终究也没有任何实际意义。

那么，在这篇论文中，就让我们将自然解释为一种与一般所谓神圣者正相反对的东西；为一种没有理性却能服从我们对它作机械、经济、功利等处理的东西；为一种非人类性，没有人类情感并缺乏道德意义的东西；为一种尽管人类获得局部和暂时成功最后却压倒人类的东西。总之，自然是无情的事实，但最后却把所有人类吞没在那“未知者”（The unknown）的无目的性之中。

具体地说，自然中含有山、河、草、木、石块和尘土、太阳、月亮、星星、飞鸟和动物。自然是整个构成普通所谓人类客观世界的东西。

二

当我们以这种态度来看自然时，表面上看起来，好像已经恰当地解释了自然，但事实上，自然所具有的远比这为多。自然确是一个永久性问题，方能解决这个问题，则我们不但认识了自然，也认识了自己；自然问题即是人生问题。

从人的观点来看，凡是不属于人为的东西，都可以说是属于自然的。但人也是自然的一部分。第一、人自己不是人造的，而是自然所造的，就像任何被视为属于自然者一样。那么，什么是人造的呢？人类世界中的任何东西，没有不是属于自然的。人造的一切东西，都应视为自然所造的而非人造的。如果上帝创造世界，便也把人创造为这世界的一部分。上帝并没有把人类创造为一种离开自然的东西，因而使人能独立于自然之外成为一种支配的力量，并能将“人造的东西”与“自然所造的东西”对立。

但是就《圣经》的解释而言，人是上帝根据自己的形象而造的，自然是应该被人支配的。这个观念是人类悲剧的真正开始。现在我要问，这种支配观念是不是正确的思想方式。因为，当这种力的观念即支配观念产生时，一切争斗都起来了，而由于这种争斗往往以自我中心，所以，它的结果是悲剧的。

我们知道，自然包括一切“被造”的东西。如果说这些东西都在人类支配之下，那完全是不合逻辑的，而且这种说法也无法前后一贯地维持下去。但西方人却在无意中遵循着这个观念，而他们对自然所取的道德态度也是因此而定的。人虽是根据上帝的形象而造的，但人却有自己的行为方式，这种行为方式根本不是上帝的方式。因此，人被赶出伊甸乐园。现在，人一方面是上帝之子，另方面又是撒旦之子，而他所作所为的，时常抵触上帝的神圣命令，有时也抵触自己的利益。至于自然呢，虽然只是上帝所造之物，不可能成为别的东西，然而它的活动也违背上帝。

人违反上帝，自然也违反上帝，而人与自然又彼此对立。那么，与上帝自己相类似的人，上帝所造的自然以及上帝本身——三者都是处于对立状态之中。但以我们人类的思想方式来看，只要我们看看这个世界在违反上帝并使其内部彼此争斗，就会知道，上帝并没有创造世界。

但是，从另一个观点来看，一旦有了一个复杂世界，就有冲突，这是事物的本性。当这个世界一旦离开上帝之手，他就无法支配它；它一定会以各种方式来反抗。这样，我们便知道，自然与上帝对立，而人则与上帝和自然对立。

用《圣经》中的话来说，自然是“肉体”、“肉欲”、“有罪的肉体”等。这使自然与人之间的对立达到一个更具

体和感觉得到的层次。作为上帝和自然之混合物的人类肉体，成为这两种势力的最残酷的斗争场所。

根据上面这些看法，现在，我们可以综括西方人对自然的态度：

（1）自然是一种与人类相敌对的东西，并且当人类力求接近上帝时把人类往下拖。作为“肉体”象征之自然的诱惑总是无法抗拒的，并且使人类大呼着：“心有余而力不足[①]。”

（2）当自然与上帝彼此对立时，自然与人也立于对立状态。或者说得更正确一点，由于上帝的命令，人总是力求对自然发挥他的支配能力。

（3）人无法以和好和亲切的精神去接近自然。两者都在尽力破坏对方。自然中没有任何东西可以促进人类的精神发展。

（4）自然是一个物质世界，而物质世界是供我们探测和利用的。

（5）从另一意义上说，物质世界是无情的事实，是与意识体对立的本然体。理性无法以它来做任何事的，只要如实地接受它并充分利用它。

（6）自然与人的二分含有敌对性，甚至含有一种极端的不可调和性，因此，彼此是相互破坏的。

（7）这里，似乎没有任何表示甚或暗示人类参与自然或与自然合一的观念。对西方人来说，自然和人是分立的。

三

人类从自然中获取食物，无法不受自然的影响。人类从

---

① 见马太福音。

事农耕、渔猎等活动，而这些活动中任何一个活动都促成人的性格，因为自然不能视作一种为人类所影响的纯粹被动性东西。自然也是一种势能；自然与人类相呼应。当人类适应自然之道时，自然会与人类合作并向人类显示它所有的奥秘，甚至使人类能了解自己。每一个作为农夫或猎人或木匠的人，都从自然中获取他在自然中寻求的东西，并在他自己的领域内同化它。在这方面说，自然重新塑造人类的性格。

将自然看作一种不合理并与人类"理性"相对立的东西，完全是西方人的观念，有时候，我们觉得这句话应该颠倒过来。人类想使自然服从他的意志，这是不合理的，因为自然有其自身运行的方式，而这个方式往往不是人类的方式，人类没有理由把自己的方式加诸自然。

诚然，自然是没有意识的。由于这种意识的缺乏，人类便将自然看作无情的事实，看作自身没有意志和睿智的东西。除了绝对的"必然"以外，不知道其他东西，除了它的"必然"之道以外，自然不容许人类的干涉。它不知偏袒，也不脱离自身必然之道。它是不适应的；必须适应自然的是人类。自然的"必然性"是绝对的，人类必须接受它。在这方面说，自然具有一种属于神意的性质。

我想，这就是为什么在自然或自发性行为中有一种魅力的理由。当小孩子做出一些文明社会责为不庄重或不正当甚或违背道德的行为时，我们不但宽恕这些触犯，而且视为天真童稚无邪的行为。在自发性行为以及未受人类惯例习俗和人为虚伪所系缚的行为中，有一种神圣的意味。在这种不受任何人为束缚的行为中，有一种直接和新鲜的东西，这种东西暗示着神圣的自由和创造力。自然从来不思虑；自然的活动发自于它的内部，不论这内部指什么。在这方面说，自然

是神圣的。它的“不合理”超越人类的怀疑或暧昧，而在人类服从自然时，或者更正确地说，在人类接受自然时，我们便超越自己。

这种接受或超越是人的一种特权。我们深思熟虑地，恬静地，全心全意地接受自然的“不合理”。这不是一种盲目行动。这是一种主动的接受，是一种不带反抗意念的人的意志。这里面不带有任何强迫性，没有任何忍受顺从，而是参与、同化、在某些情形下，甚至是合一。

四

西方人有时候把自然看作一种早已“在那里”的东西，人进入这个东西中，并且带着敌意去面对这个东西，因为他们觉得自己不属于它。他们感觉到一种境遇，而在这种境遇之中，四周有着各种没有生命的物和无情的事实。他们不知道自己为什么在那里，也不了解将有什么事情在自己身上发生。但是，由于人有意识，所以他们认为人能决定自己的前途，并且觉得人完全为这种决定负责。人是孤立无助的，因为自然在威胁着他並将吞没他。他被慑服而战栗，不知道应该怎样做。据某些现代思想家的看法，这就是人类面对自然时的处境。这里没有容纳上帝的余地，但人与自然的二分法，仍然被保持着，並在一种更为苛刻的关系下保持着。自然是无情的事实，与人类毫无共通之处。人类从经济的观点利用自然，对自然没有一点亲切之感，因此也没有一点感激之忱或同情的亲切关系。

但是，还有另一种方式看自然和人的关系。就自然在人类面前表现为一种未知数，人类带着自己非从自然得来而从别处得来的意识接触自然来说，自然和人是不可能亲切和友

善的，因为两者之间没有任何相通之道。他们彼此是陌生者。可是人面对自然这一事实却表示着两者並不是彼此毫无所知的。那么在这个范围内，自然早已向人类泄露了某些秘密，而人类也在这范围内对自然有所了解。因此，我们不能说人完全是局外者，我们应该说人是以某种方式与自然发生关系的；也许是来自于自然本身。最后，人毕竟是一个局中人。

五

这里有容纳禅学的余地，並可让禅学表示其对自然和人类间的关系的看法。

虽然人脱离自然，然而仍是自然的一部份，因为人与自然分离的这一事实，就表示人是依赖自然的。因此我们可以这样说：自然从自身中产生人；人不可能立于自然之外，人的存在还是根源于自然。所以，自然与人之间，不可能有任何敌对。相反的，自然与人之间，往往有一种亲切的了解。人从自然而来想在自己身上看到自然；就是说，自然回到自身想在人身上看到自己。

说人从自然来並透过自然而看自己或说自然透过人而看自身，这是客观的思想。另外还有一种方式，观察这个情境，就是把我们的立场从客观变为主观。这种对主观性的探索即是探索自然在其自身中的基础。

所谓从客观变为主观即指从自然回到人自己。不把人看作客观地与自然相对立，现在，我们的工作是使人回到自己並看看自己生命的深处有些什么东西。因此，对自然的探索变成了人的问题：即人是谁？或人是什么？

× × ×

有一次，一位禅师（指南泉普愿）教一个和尚：“不思

善，不思恶，心念不起时，看看你的本来面目。”

这和尚回答说：“我没有什么好的东西向你表示[1]。”

这种对话（问和答），当禅宗在唐代开始时就已产生——也就是说，在公元八世纪时就已产生。对那些从来不识禅家处理自然或人类问题之方式的人来说，这个“问答”似乎是奇怪而不合理的。完全超出推论式理解范围之外。

你可能会问：“（这本来面目）是什么意思？”“这本来面目”和人类及其处境问题有什么关系？人类又与善恶和“心念不起”有什么关系？在我们能够接触禅以前，也许需要先说几句话。

一般的说，禅不使用抽象名词，不落入形而上的思辨，或者不作长篇大论的问答。它的谈话总是简短扼要并一针见血的。当禅师发现使用文字是一种迂回的表达方式时 可能发出一声断喝，而不作通常被认为的合理的或为人可了解的回答。

同样，如果有人说他像狗，他也不会生气而怒斥别人。相反的，他还会作出狗吠的声而走过去！

至于用棒呢，有一位禅师因善于此道而得名，德山常常说：“道得也三十棒，道不得也三十棒。”禅家和尚们总是手中携着一根长杖沿着山路从这一寺走到那一寺。杖在禅家已经成为一种最能表达心意的交通工具。因此，禅尽量避免使用居间媒介物，尤其是尽量避免所谓“言语”这种理智和概念产物。

所以，我们在上面所举的对话中 首先提到善恶。这与我们的道德价值观毫无关系，只是指出我们二元对立的思

---

[1] 见《景德传灯录》第八卷南泉项下。

想习惯。"善恶"可能指任何东西：黑与白，是与非，肯定与否定，创造与被造，天堂与地狱等。若禅师要我们不思善恶，意思就是要我们超越一切二分法而进入"无念"的绝对之境。所以，这里禅师所提的问题，关涉的是绝对而不是道德或心理问题。

禅要人表现出他的"本来面目"是什么意义呢？如果我告诉你所谓本来面目乃是一个人最深的内在或自我或本来生命，你将会感到惊奇地说："禅家所用的是一种多么奇怪的语言！"但是，这个奇怪性也部份地表示出中国语言和禅的特色。

"本来面目"是每个人都具有的，根据禅家的说法，这个本来面目不但是肉体的，也是肉体和形而上的、物质的和精神的、粗的细的、具体的和抽象的。禅师希望他的弟子向他表现这种本来面目。在某种重要的意义上说，"这个面目"一定要经历"不思善，不思恶"以及"不起心念"的洗礼。因为在我们相对心理的思想方式上所表现出来的面目，不是禅师所要看到的"本来面目"。

但是，这里还有一个困难，即那和尚的回答"我没有什么好的向你表示。"这句话的意思是说："老师，对不起，我的本来面目是不太见得人的，也不值得你看。"这和尚似乎在谈他自己的面目，这是张三李四都可以看到的。这个面目真是"本来面目"吗？如果是这样的话，禅对这方面似乎就没有什么神奇的地方。那么，这个超越我们思想二元对立的问题是什么呢？禅师对这种问题的回答将是："这是一个纯粹主观性和个人决定的问题。"事实上，所有禅家对话都出自于这种主观性体验。

下面是另一段对话。

和尚问："父母未生时，鼻孔在什么处？"

禅师回答说："父母已生了，鼻孔在什么处[1]？"

这里，那和尚以"鼻孔"代"面目"，但是就禅而言，这并不表示任何不同。中国大师们总是喜欢具体的事物。他们不谈"存在"、"理性"或"实在"，他们所谈的是花、石、云、鸟。

现在再举一个例子（指百丈和马祖的故事），当一位禅师和他的弟子一起散步时，偶然看见一只飞鸟，便问他的弟子："那是什么鸟？"弟子回答说："早已飞过去了。"于是这禅师转身向着弟子並扭他的鼻子。弟子痛呼："哎唷！哎唷！"这禅师便说："它还在那里！"这里，我们又看到鼻子在讨论存在时所担当的重要角色。这里，没有夸大的抽象名词，只有关于日常经验的平淡谈话。"本来面目"，痛的"鼻子"、飞"鸟"，事实上所见所闻的任何感官对象，在禅师们手中，都成为具有最深刻形而上意义的题材。

我们一直在离题，现在回到刚才所举关于飞鸟对话之前的一个对话，那个和尚想要知道父母生他以前，甚或这世界或自然未成时，他的鼻子在什么地方。这正像基督所说："还没有亚伯拉罕，就有了我[2]。"鼻子等于基督，而这和尚希望看到在亚伯拉罕尚未出生以前就已在世的基督。西方人永远不敢问这种问题。他们会认为这是闯入所有基督徒和畏神者视为神圣不可侵犯的土地，是亵渎神圣的。他们太倾向于对待心，根本不能想到超越传统和历史。

这禅师的问答也是意义深长的。他不知产生生灭现象的时间顺序以及造成人类历史的一切其他事象。他不注意时间

① 见《景德传灯录》卷八。
② 见《新约·约翰福音》第八章第五八节。

的连续性。当这和尚问他在自己没有来到这感觉和理智世界以前"鼻子"在什么地方时，禅师便指出和尚的实际存在来反问他。从相对的观点看，这个回答，根本不是回答；因为它並没有说明和尚的"鼻子"在什么地方，只提出另一个关于这和尚站在老师面前时的相反问题，他站在老师面前时，也许穿的是破旧的僧衣，面孔没有刮得十分乾净，鼻子也不太好看。

这里，我想要说明的一点是告诉读者，在时间还没有产生以前，禅便开始了；这就是说，在超时间性还没有自我否定以产生主体与客体，人与自然，神与世界二分法以前，禅便开始了。这是我所谓"纯粹主观性"的所在。禅就在这里，並希望我们也在这里。就自然来说，当一位禅师（指青原惟信）说："当我开始参禅时，见山是山；当我自认了解禅时，见山不是山；但当我完全认识禅时，见山仍旧是山。"这话时，禅就在其中。

当我们不把山看作耸立在我们面前时，当我们把山化为与万物合一时，山便不再是山，不再是存在于我们面前的自然物。当我们把山看作耸立在我们面前时，当我们把山看作独立于我们之外，看作与我们对立的东西时，山也不是山。只有当我们把山融合在自己生命中，同时也把自己融合在山里时，山才真正是山。只要自然是一种与我们自己不同而又展露在面前的东西，好像一个未知数和无情的事实，即使我们说它不亲切或敌对也不可能。

在另一方面，一旦我们认识自然为自然，自然就成为我们生命的一部分。决不可能是陌生而完全与我们无关的东西。我在自然之中。自然也在我之中。不只是彼此参与，更是两者之间的根本合一。因此，山是山，水是水；两者都现

于我之前。我之所以能够见山是山，见水是水，那是因为我在它们之中，它们也在我之中。如果没有这种合一，就不会有自然。“本来面目”或“我的鼻子”就是要在这里加以把握，而不是在别的地方加以把握的。

合一性是空间方面的专名术语。就时间说，它是超时间性。但单纯超时间性并不意指任何东西。当我们发现我们面对自然时，早就有了时间，现在，超时间性便变为时间了。但是，只有当时间连续性在超时间性范围内进行时，它才有意义，这是佛家的空观。在这空性中，山是山，我见山如是，山见我亦如是；我之见山亦即山之见我。因此，空成为真如，真如即空，空即真如。

当我们达到这个思想阶段时，纯粹主观即纯粹客观，自觉体即本然体；人与自然完全合一，上帝与自然完全合一。一与多也完全合一。但是这种合一并不含有为此而失彼的意思在内。山并没有消失；仍然耸立在我们面前。我没有吞没山，山也没有淹没我。山与我的二分仍然在，这是真如，而这个真如，尽管是真如，却是空，山是山却又不是山。我是我而你是你，然而我又是你而你又是我。作为复杂世界之自然没有被忽略，而作为面对复杂世界之主体的我，也保留着自觉。

六

禅避免讨论或议论，因为讨论或议论在我们费尽心机之后，却不能对我们有所指引。禅不重视哲学以及一切使我们从事哲学思想活动的东西，禅所做的是使我们了解哲学思想活动并非达到究竟之道的唯一力量。因此，便有下述的对话：

药山惟俨（七五〇——八三四）问云岩昙晟（七八一——

八四一）：“听说你知道弄狮子，是否？”

云岩回答说：“是。”

药山问：“弄得几出？”

云岩回答说：“六出。”

药山说：“我亦弄得。”

云岩问：“和尚弄得几出？”

药山回答说：“我弄得一出。”

云岩说：“一即六，六即一[①]。”

后来云岩到沩山灵祐处，沩山也问云岩：“闻长老在药山弄狮子，是否？”

云岩回答说：“是。”

沩山继问：“你是长弄狮子？还是有时候让它休息？”

云岩回答说：“要弄即弄，要休息即休息。”

沩山又问：“休息时狮子在什么处？”

云岩回答说：“休息，休息[②]！”

这里，作为谈话题目的狮子代表自然，而弄狮子者则代表自我或“主体”。自我以五官（根据佛家心理学则为六处即六根）来把握自然。当沩山说云岩知道如何弄得六头狮子时，他所指的就是我们用以把握自然的五官（或六根）。人的感官有如六扇窗子，从窗子向外看，可以观察自然。大家都知道，自然也许不止于我们所观察到的，但是我们只有五官，没有其他东西来区分自然。在五个（或六个）以上感官所对的物质世界中，我们在自然中会感觉到更多的东西，而我们的生命也会随着更为丰富。不过，这只是当我们具有更多官能并透过这些感官窗子去看世界时所获致的可能性。根

① 见《景德传灯录》卷十四。
② 见《景德传灯录》卷十四。

据佛家心理学的看法，这是借助于理智或末那识（第七识）的。基于这一点，我们可以想像一个四度或更多度的世界，甚至任何度数的世界。数学家有所谓虚数、负数、复合形或数丛等，这些都不是我们感官能够接触到的。物质世界是有限的。我们可以想像一个无限延展的空间，但专家却告诉我们，空间是有限的并可在数学上加以估量的。

禅所涉及的是自我问题即弄得"六头狮子"或透过"六扇窗子向外看的自我问题——即主体或纯粹主观性问题。这是禅所关心的，也希望我们去了解这个问题。但是禅的了解方式很特别，因为禅不再继续保留人与自然或主客二分法。禅把我们带到一个没有二分法的领域，此即万物的无始之始。这里，时间观念还没有产生。禅是处于时间观念将要产生之际。或者说得更正确一点，时间观念产生于从无意识生起意识之际。此际乃绝对的现在，乃时间和超时间性的交叉点，乃意识和无意识的交叉点。此交叉之际即一念生起之际亦即无心或无念之际，不是用语言文字可以表达的。这是个人决定的问题。

当云岩昙晟正在扫地的时候，沩山问他："你在忙着做事，是吗？"

云岩回答说："要知道有不忙着做事的人。"

沩山问："这样，便有第二月？"

云岩举起扫帚说："这个是第几月？"

沩山低头而去。

玄沙师备听了之后说："正是第二月[1]！"

"第二月"是指二元对立的自我观。有一个人在忙着工

① 见《景德传灯录》卷十四。

作，另外有一个没工作的人在观看自己面前发生的一切事情。这种思想方式不是禅家的思想方式。在禅家来说，并没有这种工作者和观看者之别，没有动与动者之别，没有看者与被看者之别，没有主体与客体之别。就云岩昙晟的情形说，扫地与扫地者和扫帚三者是合一的，甚至还包括被扫之地。没有第二月，没有第三月，也没有第一月。这不是咬文嚼字。但是，除非人知道怎样彼此相通，否则，人便不是人。所以，云岩举起扫帚。禅的语言有其自身的特色。

再举一个例子：当云岩昙晟正在烧茶的时候，道吾圆智（七七九——八三五）跑来问他："烧茶给谁喝？"

云岩回答说："有人要喝。"

道吾又问："何不教他自己去烧？"

云岩回答说："幸有我在[1]。"

"我既是要喝茶的人，也是烧茶的人；"我"是服事者，也是被服事者。"

有一天，云岩问一个尼姑："你父亲还在世吗？"

这尼姑回答说："在。"

云岩又问："多大岁数？"

尼姑回答说："八十岁。"

云岩再问："你知道你还有个父亲岁数不到八十吗？"

尼姑说："莫不是这么来的？"

云岩说："尤是儿孙在[2]。"

如果我们用分析的方法来探讨，自我问题便会成为单纯的抽象观念，背后什么都没有了。禅了解这一点，所以云岩举起扫帚，这是一种最好的表示。当我们拘泥文句时，所说

---

① 见《景德传灯录》卷十四。

② 见前注。

的"父亲"或"我"指出在文字使用方面禅的思想方式所倾向的地方。

七

有时候认为，纯粹主观性不应该摆在"一念未起"之处。禅师们认为这是"荒谬的"或"无用的"。纯粹主观性也不是纯粹超时间性。因为它在活动中，而且本身就是时间，并非人面对自然把自然看作不亲切的陌生者，而是人完全没入自然之中。因为人从自然而来，也回到自然中去，但是人却以一种特有的方式自觉到自己是有所不同的。然而人和自然的可区别性并不是概念上的，而是可以用我所谓的般若直观在超时间的时间中，在绝对的现在中加以领会的。

有僧问投子山大同禅师（八一九—— 九一四）："谁是大日如来佛①？"

投子回答说："已有名字。"

僧又问："谁是大日如来佛之师？"

投子回答说："未有大日如来佛时去领会。"

这最高者应在未有时间之前去领会。甚至在它成为神并创造世界以前，它就是存在的上帝。在上帝之中，既没有人，也没有自然。大日如来佛之师就不再是万物之主了。为大日如来佛安立名称，就是使他否定自己。上帝因成为神，成为创造主而否定了自己，因为他有了"名字"。最初，虽有"言语"，但无始之始，也有无名字和无语言的上帝。

禅称此为"无心之心"、"无意识的意识"、"本来的觉悟"、"本来清净"，通常只称为"这个"。但是一旦赋

① 见《景德传灯录》卷十五。这可视为相当于基督教的上帝，不过不是创造主。

与名字，上帝便不再是上帝，人与自然便产生了，而我们也落人抽象文字概念的迷宫中。我们知道，禅要避免这些。也许有人会说禅富于暗示，但哲学所需要的不止于此，所以我们必须进一步进入分析和思辨以及运用语言的领域内。但事实上禅从来不作暗示，直接接触"这个"，或产生"这个"以便你自己能够看到它。那么，要你去建立哲学体系来满足理智的要求，因为禅并不蔑视这种样子的理智活动。

由事实看，禅总是违反自己所谓不立文字的主张而使用文字。只要禅是属于人而又不属于人的，便不得不如此。从下述对话中我们可以知道禅家如何使用文字，如何传达无法传达的东西。

一个和尚问禅师(指道吾智)："万里无云未是本来天。如何是本来天？"

禅师回答说："今日好晒麦①。"

从相对观点看，这根本不是回答。因为当我们提出这种问题时，总想对"本来天"这几个字加以界说的。这禅师提到麦，因为他们的住处靠近田野，也是靠田地收成而活的。这里所说的麦，也很可能换为米或草株。如果这时禅师想要散步的话，他可能说："我们到外面走走，轻松一下，最近我们参学太勤了。"

另有一次，这位禅师用下述方法教导他的弟子。有一天，他的主要弟子之一石霜庆诸（八〇七——八八八）问他："老师百年后如有人来问极则之事，我应该怎样回答他？"

道吾便唤沙弥，沙弥应诺，道吾对他说："把瓶子里装满清水。"过了很久才问石霜："刚才你问什么？"石霜把

---

① 见《景德传灯录》卷十四道吾项。

问话重说了一遍。但道吾不理会他，起身离去。

这不是处理生命中最根本问题的一种最奇怪的方式吗？石霜的态度是严肃的，但老师对他的态度却像他与这问题或问话者无关似的。从我们的一般思想方式来看，道吾的行为是相当令人不解的，而他的教学方法也是奇怪的。我们应该怎样了解他以及他处理禅的方式呢？

这种"呼应"是禅师们为着使我们达到禅悟所经常使用的方法之一。这个悟的本身是一件简单的心理现象，但其意义却深入人类的基本天性和广大的意识之中。因为我们人类因此而洞察主体和客体，人和自然，神和人二分背后之实在的结构。就时间上说，我们回到了尚未产生意识或心或理智化活动之处；所以，这是超时间的一刹那，这是上帝胸中一念不起的刹那。在这刹那间，便产生了悟的现象，也开始有了传达的可能性——从生物的观点看，这是意识演化过程中一件不可思议的事，由于这件事，自然便回到了自身并成为人，禅家名之为"本来面目"或"鼻子"或"原人"。事实上，还有各种其他具体名称加在"人"身上。不过，这不是象征表现。

有一个故事，传说一位名叫道生的中国伟大佛学者，当他发现自己所直观的道不为同时代人接受时，便对荒野中的石头说话。在《大般涅槃经》全文还没有传到中国以前，学者们都怀疑所谓无论有无感情意识，万物皆具佛性的可能。但这位学者却深信无论人与非人，万物皆具佛性。后来，当《涅槃经》全文被译为中文以后，这才发现佛的确说过这话。那时候，这位学者被佛教界斥为异端。但因他绝对相信自己直觉的道，据说他便向荒野中一堆石头谈论这个题目。这些石头向他点头，表示完全同意他的看法。

下述所说关于石头的一段对话，就是基于中国佛教史上所记六朝时代的这一事件而来。

云岩昙晟有一次问一个和尚："你在什么地方？"

和尚回答说："我们一直在石头上一起谈话。"

云岩又问："石头点头没有？"

和尚没有作答，于是云岩说："甚至在你们开始谈话以前，石头就一直在点头。"

在道生的情形中，石头点头表示赞同他所谓佛性无所不在的说话，但在这段对话中，云岩却说，甚至在滔滔不绝的谈论以前，石头就一直在点头。自然早已是人，否则，人就不可能从自然而来。只是我们自己未能认识这个事实。

八

一个和尚问药山惟俨弟子椑树慧省禅师："如何是佛？"

慧省回答说："猫儿上露柱。"

和尚自认无法了解禅师的意思。

后者便说："问取露柱去①。"

对那些第一次碰到这种对话的人来说，这位禅师似乎是一个失去理智的人。第一，佛与猫儿、露柱与猫儿上露柱有什么关系？其次，露柱怎能向和尚说明禅师这些话是什么意义？

不论我们以平常的推理作用如何加以分析，都无法从这段对话中发现任何意义。如果不是我们自己失去了人类的智能，就是这位禅师已走到我们通常达不到的地方。无疑的，这里有一个为所有禅师所住的超越世界，一定是自然使我们

---

① 见《景德传灯录》卷十四。

的感觉和理智世界达不到这个超越世界。

保福从展禅师（死于九二八年）看到一个和尚向他走来，便以手杖击柱，又击和尚的头。这和尚发出忍痛的声音，这位禅师说："'那个'为什么不痛？"

和尚不知所答。

这是另一个提到露柱的例子。露柱是自然中的一物。只要自然与人对立，便是非睿智的而且表现不出任何亲切的迹象。但是，如果让人见它或闻它，自然便立刻成为人的一部分，而且在它所有各部分中都感觉到人的存在。当人对它有所询问时，它一定会点头。所以，当一位禅师听到一个和尚在禅堂前击板时，据说他发出呼痛的声音。

这就是为什么禅师们常常问："如何是'境'？"的缘故，这里所指的境便是自然，而这个问题就是要找出自然如何影响他们，或者更正确地说，禅师内心如何反应自然？甚至这一点也没有完全正确地解释"境"这个字的意义。因此，我们应该对这个名字略加说明，因为它对我们了解禅与自然的关系方面，有很大关系。

我想，没有一个英文字能够确切地表示这个中国字的意义。"境"这个字源于梵语中的 Gocara 或 Vishaya 或 Gati，这三个梵语字的意义多少有点相同。都指可以产生任何活动的一种"领域"或"场地"。Gocara 的意义很特别：指牛在其上吃草和走动的"草地"。牛有其吃草的草地，人也有其内心生活的场地或领域。智者有其借以看整个世界的世界观，而这个世界观也成为他的境的一部分。境是他意识的模式或架构或景况，他的一切反应都来自于此，而一切外来的刺激也都含于此。我们总以为自己都活在同一客观世界并以同一方式从事活动。其实，没有两个人具有同一的境。因为

我们每个人都活在自己内心的圣堂，这是他的主体性，别人是无法分享的。这种严格属于个人意识的内在结构就是他的境。当一个和尚问禅师的境是什么时，这个和尚所希望知道的是禅师的内心生活，是他的“精神”境界。所以，这个问题等于问一个人的禅悟是什么。当然，这里所谓的禅悟是指禅对自然的反应，包括自然在禅学中所占的地位。

从我们所举的几段对话来看，我们可以知道，禅师们是完全与自然合 的。对他们来说，人与自然之间没有什么区别，也不是人故意使自己与自然合一或使自然进入他们生活之中。禅师们只是在时间还没有变为超时间性之处表达自己的意思而已。不过，我们更可以说，他们是处在交叉之点，而这一点使禅师们成为传达的工具以使自然成为自觉的，纯粹存在脱离其绝对合一之处，而由于二分化，使自己对自己表达了。这就是禅师们所谓的境或“意识架构”或内心生活，亦即禅的行为方式。

现在我再举几个例子，在这些例子里，禅师们时常提到自然好象自然与他们不同似的。下面是禅师们回答其弟子问题的一些话：

1.“秋月照万家。”

2.“山河横亘在眼前，可以一览无遗。”

3.“白云远自我们眼睛所能看到的山峰兴起；帘外细雨蒙蒙。”

4.“青竹在风中摆动；桃枝在月下摇曳。”

5.一个和尚问荒野中能不能造成任何属于佛法的东西，禅师回答说：“大石与小石。”

6.一个和尚很想了解禅教的奥秘，禅师便将他带到一片竹林里并对他说：“你看有些竹子弯曲而其他竹子却长得笔

旨。”

7. 一位禅师想告诉一个和尚佛心是什么，他说：“白牛躺在野外寒溪旁。”

8. 当一位儒学者拜访一位禅师时，他说：“什么是禅的根本奥秘？”禅师回答说：“你们《论语》中说：‘吾无隐乎尔！’同样，禅亦无隐乎尔。”

这位学者说：“我不能了解你的意思。”

后来，他们在山路上散步。刚好桂花盛开，禅师便说：“你闻到桂花香没有？”这学者回答说：“闻到。”禅师便说：“那么，吾无隐乎尔。”

9. 一个和尚很想学禅，他说：“我是新入丛林的。乞和尚指个入路。”禅师说：“你听见山溪流水潺潺声吗？”和尚回答说：“听见。”禅师说：“这里就是入处。”

10. 一位禅师在回答一位和尚所问关于佛法究竟意旨时说：“溪水从山上流下，没有东西能够阻止它。”然后又说：

“山花到处开，有如金织锦。这里，文殊师利映入你的眼帘。”

“鸟儿在林深处发出鸣唱的声音。观世音充满着你的耳朵。”

“和尚！什么东西使你不断思虑？”

九

《景德传灯录》是集禅家对话、掌故和说法的大成，上述那些从《景德传灯录》中引出的对话，说明了禅与自然的关系以及自然在禅学中所占的地位。的确，禅与自然是无法分开的，因为禅不承认人与自然的两极说。产生禅的纯粹主观性包括了一切构成自然所谓客观世界的东西。

亚斯培将存在区别为三个领域：即彼处存在（Being-There）、自我存在（Being-Oneself）和本然存在（Being-in-itself），说这三种存在“在任何意义下都无法彼此互变”。布拉克汉（Blackham）在其“六位存在主义思想家”一书中（第五八页）替亚斯培解释说：

“本来就知道它们的人，可以参与这三种存在之中；超越性包括客体和主体世界；但建立在经验存在之客体即彼处存在的逻辑理解，如果没有曲解的话，是不能描绘其他存在领域或其他存在领域变为共同体系的；它们的不连续性是显然的，只有在一个人的“生活”中以及超越中“透过信仰”才可以调和一致①。”

于是，哲学家的方式便是谈论“体系”、“连续”、“调和”、“逻辑的了解”等。但是，哲学家从“逻辑主义”出发，然后想回到“生活”而不是从生活出发再想回到逻辑主义的。在“生活”之中，没有什么调和，没有什么体系化，没有什么理解；我们只是经历它，一切都中我们的意。“在超越中生起哲学信仰”也是不必要的，因为这是所谓逻辑理解加在生活上的一种东西。生活中也没有所谓“三种存在领域”那样的区别。所有这些乃是在一个自始即在的唯一东西上面堆上许多名称。在我们继续从事哲学思维活动时，那本来唯一存在者，反而被深深埋藏了，最后便见不到它了。

雪峰义存（八二二——九〇八）有一次对僧众说法：“你们都象是坐在大海里身体浸在水里却伸手向人要水喝的人。”这确是我们自称为有理性和思想者所处的人类处境。

但人生不似其他生物。我们不愿只过动物一样的生活；

---

① 在“生活”和“透过信仰”两处的引号，是我加上去的。

我们想要知道生活的价值并自觉地对它有所评价。不过，这正是我们因乖离生活本身而否定自己的地方。正因为这个缘故，我们才从事哲学思维活动并成为“思想家”。但是，思想不能使我们回到生活，“哲学信仰”或“神的启示”也不能使我们看到“超越”的实现或幻灭。

不过，禅不喜欢从“超越”这种名词中所透露的抽象意味。因为，事实上，一旦我们用上文字，就离开了生活而陷入各种“逻辑的”争论之中。我们自造陷井，然后又尽力想从陷阱里逃出来，只要我们仍然保持现在这种情形，就无法从这个困境中跳出来。只有那些得到般若直观的人，才有机会逃脱那几乎无望的理智纷乱。

同时，我们每个人的内心，都想用种种方法逃出来。哲学的方法是诉诸理性，不论我们对这名词的意义解释如何，而“具有宗教倾向的人”则要诉诸“信仰”或“启示”。禅家逃出理智纷扰的方法——或者更正确的说，禅家的解决之道——是直接领会或把握“它”或“这个”。

所谓“这个”即纯粹主观性或本然存在或绝对自我。也称为“达到无上者之道”或“唯一逃离之道”。这个禅道有许多名称，因为，差不多每位禅师都有自己的专名术语。尽管有这些无穷的纠葛，但所有禅师都要表达我们生活中的某种东西，当我们经历我们的生活时，这种东西给我们一把打开因理智而引起的困扰之钥匙，也解除我们因执着相对世界而产生的不安。

从禅师们说到使用言句的几段对话中，我们可以窥见这个道：

1 问：“凡有言句，即有染着。什么是无上道？”

答：“凡有言句，即有染着。”

就了解自己原是自由自在，是“无事之人”。

所以，禅并不想使我们脱离这个世界，不想使我们成为自己所见周围喧嚣世界的旁观者。禅不是神秘主义，如果所谓神秘主义要被当作逃避现实来看待的话。禅正是处在变化无常的大海之中。根本不想逃离这颠簸起伏的波涛。它不与自然对立；不把自然看作必须加以征服的敌人，也不远离自然。其实，它就是自然。

佛法常常被人视为悲观并要我们逃离生死桎梏的。例如，大卫博士（Dr. Rhys Davids）就说：“佛教的最后目的是打开存在的死结而找出一条逃离之道①。”这种解释佛教的方法，一直为佛教学者和佛教信仰者所采取，但这与悟道者并自认克服一切者，无所不知者，无所不见者之佛的精神不合。

十

现在，我们已经达到我们讨论“纯粹主观性”最后所到达之处。因为“纯粹主观性”即是“纯粹客观性”。当我们内在生活消没于自然并与自然合一时，这内在生活便是完美的。在禅师的境中，根本没有什么与众不同的不可思议或特殊的东西。就像在所有其他情形下一样，境就是闻盛开的桂花香，境就是听春鸟的鸣声。不过禅师的情形有所不同的，是禅师见花的时候，见的是真真实实的花而不是在虚幻方式下见花的。正如我们可能认为的，纯粹主观性并没有把实在事物化为乌有，而是巩固它所接触的一切东西。此外，甚至它将心灵赋予无情识的东西而使其对人类的探索有所反应。

① 瓦第亚在其《佛性通信》中所引用。

整个宇宙亦即自然，不再像我们一向以自私观点看它时那样的与人类“敌对”。诚然，自然不再是需要加以征服或压制的东西。它是我们所来自的地方，也是我们将要回去的地方。

那么，在禅教中，没有逃避现实，没有神秘主义，没有否定生活，没有征服自然，没有挫败，没有空想，没有自然主义，这里是一个所与的世界。这个世界有无限的变化，然而在这些变化中却有超越的境界。空性即是真如，真如亦即空性。色即是空空，即是色。色界即是佛家用以表示自然的一个名词。

现在，我们必须作一结论。一直到此，我还没有完成这个题目的讨论。有许多问题没有讨论到，例如必然和自由问题。我们以为自然是无情的事实，完全受绝对必然法则所支配；其中没有容纳自由的余地。但禅却告诉我们，自然的必然和人的自由并不像我们想像那样的是两个分歧的观念，相反的，自由即必然，必然即自由。

禅家处理自然的第二个重要问题是关于目的论问题。当禅家说太阳早晨升起以及饥时便吃这些话时，有任何目的意义吗？要讨论这个问题，我们需要更多时间和篇幅，本文是无法提供的。

第三个问题是关于善恶问题。禅对于道德问题要说些什么呢？禅与西方人所谓含有畏惧和服从意义之神的命令观念，有什么关系呢？对于这一点，禅会告诉我们，禅是立于善恶彼岸的，但这句话的意义并不表示禅不关心伦理问题。

第四个问题是关于人类堕落的事实。换句话说，对鬼怪论问题，禅要怎样说呢？自然没有鬼怪；鬼怪是人类造出来的。人类把一切鬼怪摆进自然中并容许它们为害于他。这是一个有趣的题目，尤其是因为我们知道，人类自夸他的理性，却不断做出一些不合理的行为——即产生鬼怪论的行为。

第九章　存在主义、实用主义与禅

一

在《东西哲学》创刊号上，载有两篇关于禅宗思想的论文，这是一件很有意义的事。这两篇论文都是出自于学问渊博的大学教授之手：即麦卡锡博士和阿米斯博士①。前者透过禅的精神来解释歌德的《浮士德》，后者则从存在主义和实用主义的观点讨论禅学。

麦卡锡的论文富于启发性，并且非常明白地指出《浮士德》里面所具有的禅的诗意。当我第一次读《浮士德》时，我深受其中几个主要观念所感动，因为我觉得这些观念非常强烈地使我想到禅。正如麦卡锡博士所说，禅的精神是普遍性的；根本没有东西之别。

事实上，因为禅是生命的本身，所以具有构成生命的一切东西：禅是诗，禅是哲学，禅是道德。只要有生命活动的地方，就有禅。如果我们不能想像用任何方式限制生命的话，禅就在我们所有的经验之中，不过，我们不要把它看作一种隐藏的内在主义。在禅里面，并没有隐藏什么东西；一切都是明显的，只有眼光不清的人才看不到它。

当我说禅即生命的时候，我的意思是说我们不要把禅看

① 麦卡锡博士的论文名为“诗、形上学和禅”，阿米斯博士的论文名为“美国、存在主义和禅”。载于“东西哲学第一卷第一期”（一九五一年四月）。

作限于概念作用之中，相反的，禅是产生概念作用者，因此，我们不应把禅与任何特殊的主义相混。从这一点来看，阿米斯博士将禅和实用主义或存在主义相比，可以说不太恰当。当然，禅有其自身的表现方式，同时也有一种使其自身合理化的理论，但是我们不应说这个理论就是禅。

在禅的理论中，是有某种东西可以变为实用主义或存在主义的，我想阿米斯博士已经把这一点作为他论文“美国，存在主义和禅”中的讨论对象。所以，很显然的；他所谓的禅并没有概括禅的整个精神。那么，作过这个保留之后，我可以同意他在令人发生兴趣和引人深思的理论中所说的大部分话。

二

我想趁这个机会，从各方面去描画禅以便更密切地观察禅的境界。我以前说过，禅是生命；而正如我们理智所认识的，由于生命乃各种不同要素所构成，所以让我们在下述各种名目之下简单地说明禅：即形上学（包括本体论和知识论）、心理学、伦理学、美学和宗教。

让我再重复一遍，如果我们要亲身在经验上把握禅的话，就不应把它概念化，但是，因为我们是人，便不可能没有感觉，我们必须用种种方式来表达自己，如果我们不表达经验，就不可能有任何经验。如果剥夺了禅的一切交流方法，禅就不是禅了。即使沉默也是一种交流方法；禅师们常常诉诸这种方法，这是因为人类的沉默与动物的沉默或其他天体的沉默不属于同一范畴：从人类的观点看，即使这些沉默富于表达性，也是如此。人之所以为人，是因为人永远在企图表达自己。所谓人是理性的动物，其意即是指此。

因此，禅的概念化是无可避免的；禅必须有其自己的哲学。我们唯一要注意的是不要把禅与某一哲学体系相混，因为禅的内容远富于任何哲学体系。那么，禅的哲学又是什么呢？

禅是佛家的一宗，也是从释迦牟尼的悟道体验发展而来。这种悟道体验，用空观最能表达出来。“空”（Sunyata）这个字在英文里很难找到适当的对应字，我们最好不要翻译，也尽可能使它的意义明白清楚。

首先，我必须告诉大家，“空”不是一个消极否定性的名词，不像被译为“虚空”或“空洞”时所表示的那样。它是一个具有确定含义的积极性概念，但是我们不应把它看作抽象作用或概括作用的结果，因为它不是一个假设的观念。它是使任何事物得以存在的东西，但是我们却不能从内在观点去看它，好像它是隐藏于一切存在事物背后的一种独立存在的东西。由对立事物所构成的对立世界是建立在空性上和空性中；好像空性包围着整个世界。空观既不是一种内在主义，也不是一种超越主义；它是两者的综合。如果我们说内在主义和超越主义彼此矛盾，那么，空就是这个矛盾。任何一种矛盾都含有彼此反对的两个项目。但空却绝对是唯一的；所以，其中没有矛盾。

只有当我们离开空时，才会感到矛盾。只要我们处在空中，就没有矛盾，这就是禅所希望我们到达的境界。所以，对禅而言，空是要加以体验而不应加以概念化的。所谓体验印证就是知觉，但不是以知觉感官和理智世界的方式去知觉。因为在后一种情形中往往有一个从事知觉活动的主体以及被主体所知的客体，因为感官和理性世界是一个主客二分的世界。根据禅的立场，如果我们要知觉空，就要以一种不出其

外的方式去超越这个二分世界。空要用一种独一无二的方式去体验印证的。

这个独一无二的方式，是一方面空仍然停留在自身另方面又使自己成为自己体验的对象。这表示把自己分开同时又使自己结合为一。在日常经验情形下，这是不可能的，因为，自从这个世界真正成为我们理智的再造物，不复为它的本来实在，不是佛家所谓“如如”以后，我们在日常经验世界里的一切经验，都是经过概念化了的。只有空同时是主体和客体时，我们才体验到空。

一般哲学家的方式是先从被改造世界的经验和逻辑出发，同时，由于未能认识这个事实，便继续把他的逻辑应用到对空的体验上去。这必然使空落入这个世界，此即破坏空。愈是彻底地“逻辑化”，也愈是彻底地破坏空。参究空的适当方法是去体验它，是用那唯一能够接近空的方式去知觉它。这就是说，哲学家必须除去自己心灵不断从事理智活动所积聚的一切残余东西。他必须把他的推理过程颠倒过来，因为他知道，在处理对待世界中的事物时，这是很有效的武器，但是当我们想要对实在穷根究底时，也就是说，当我们想要对空穷根究底时，就必须诉诸另一种方法；而除了抛弃这理智武器并赤裸裸地直接投入空中以外，没有任何别的方法。我在前面说过，空是使这个世界存在的东西。这样，当我们借这种平常用来认知这世界以及属于这世界的许多事物的方法来体会空时，便是勉强用那没有用处和没有结果的方法。

知空和见空即是空的自知自见；并没有外在的知者或见者；它是自身的知者和见者。在这方面说，空即我，即自身的主人，根本不为任何外在的事物所限制。问题便在这里：如果空自见自知，那么我们人类怎能谈论它呢？比较说起来，

人都是被决定的——我们所有的知识都是有限的——那么，这个相对受限制的东西又怎能体验空呢？

答案如下：我们自己就是空。我们之所以能够论说空，乃是因为我们自己就是空。如果不是这样，这世界上就不会有哲学。虽然推理活动本身不能使我们达到空，然而，我们能够从事推理活动，却全是由于空。推理活动由空而来；空是在推理活动之中；推理活动的任何一步，都留下空的标志。虽然我们经常在从事推理活动，然而空却驱使我们超越这推理活动。空希望见到自身，认识自身，就是空的这种要求，才使我们从事推理，而推理则由于不知自身活动的这种缘由，所以，尽管它自己认为无所不知，但终无效。当我们想接触空时，便发现推理活动完全没有用，因为推理活动并非想在推理过程中看到空本身，而是力求接触空以作为推理活动的目标，就是说，结束整个推理活动。当我们推理者了解空在推理活动本身中发生作用时，当我们了解推理活动就是变相的空时，我们便认识，便见到了空，这是空的自知自见；因此，我们可以说，当空在自知时，这不是空，而是作为空的我们自身。空透过我们而认识自己，因为我们就是空。

当空知觉自身时，这便是“自知自见”我们还有另外一个名词表示这种现象：空即真如。真如是一个表示佛家哲学特色的观念。现在让我们来讨论这个观念。

三

虽然空可能被误解为消极的，但在真如观念中却没有一点暗示消极的地方。真如是如实地看事物：它是一种彻底的肯定。譬如，我看见一棵树便说这是一棵树；我听见鸟叫便说鸟叫；锄是锄、山是山；飞鸟飞、野花开：这些都是真如

的陈述。有人问一位禅师："什么是平常心？"他回答说："疲时睡，饥时食。"这个平常心便叫做终极之道，即佛家哲学最高的教义。

如果空否定或拒绝一切事物，真如便接受并维持一切事物；这两个概念可能视为彼此对立，但佛家却认为它们并非矛盾对立的。佛家认为，只有我们从对立的观点去看时，它们才是矛盾对立的。其实，真如即是空，空即是真如；万物之所以为真如，正因为它们是空。一位佛教哲学家（指青原惟信）说：当我未参禅而未曾体会空时，见山是山，见水是水；可是，当我体会空以后，见山不是山，见水不是水；然而，当我更深一层体会时，见山又是山、见水又是水了。这段话需要加以补充说明。当这位哲学家说他体会空以后见山不是山见水不是水时，这个体会一定没有达到最高境界，还是停留在理智活动的层次；这里还有概念活动，并没有彻底除去一切糟粕。当空确是空时，便与真如合一了。

真如观念使禅接近实用主义和存在主义：它们都接受经验，把经验当作理论活动的基础，而这个经验，对世界是密切相关的。不过，禅与实用主义有一点很大的差别：实用主义诉诸真理的实际有效性，即诉诸我们行动的目的性，而禅却强调活动的无目的性或摆脱目的观，或者像禅家所特别表示的，当一个人经历生活过程时，要不留痕迹。中国禅的创立者六祖慧能大师，就是基于这种精神而强调定慧一体的。据说慧能听到别人诵《金刚经》时便有所悟，我们可以在那使他有所悟的"无住生心"几个字中找到同样的观念，这里所谓"无住生心"便是以无目的性来解释生活。

目的论是一个属于时间、相对、因果、道德等世界的名词，而禅却超越所有这些限制。只要野百合和飞鸟之存在于

这个世界只是表示神圣生命的光辉，那么它们便是过着一种没有目的的生活。人类也是一样：当我们不要斤斤计较或担心明天吃什么穿什么，只关心今天的不幸时，这种生活不正像飞鸟百合一样的光辉吗？这种生活不是上帝要我们过的生活吗？也就是说，不是摆脱一切扰人和欲望烦恼的生活吗？时间与目的论是交识在一起的，禅超越时间，所以也超越目的论。

禅与存在主义不同的地方如下：存在主义有很多派别，但似乎都认为有限的人是无限的远离上帝，"展开在人类面前之无限可能性是可怕的。这里所谓无限可能性是指自由而无限自由，又是指无法担负的责任①。"禅对这种思想感到陌生，因为对禅而言，有限即无限，时间即永恒，人不离上帝，"还没有亚伯拉罕，就有了我。"并且，禅并不认为无限可能性、无限自由、无尽责任是可怕的；禅欣喜于无限自由，因为禅就是自由；不论责任是如何的无止境和无法担负，但禅却担负它，好像根本没有担负一样。用基督教的术语来说，这表示我的责任摆到上帝肩上，表示"不是完成我的意志而是完成你的意志，"这就是禅对道德责任的态度。当然，这不是逃避责任。禅是准备担负一切责任的，如果必要，还可以牺牲生命；但重要的是禅在真如的基础上实行六度婆罗密之首的布施之德，好像闪电中刮着春风。

当齐克果在夸张恐惧（ fear ）感时，多少带有点神经质和不正常，他被这种感觉所困扰，因为他对于自己与上帝的分离具有一种不正常的感觉，这种不正常感觉使他不能完全了解从真如体验而来的自由的意义。存在主义者往往在相对

---

① 《东西哲学》创刊号（一九五一年四月）第四四页。

层面上解释自由，其实，相对层面上是没有真正自由的。自由只能是真如的属性和真如的体验。存在主义者看到真如的深渊而战栗，并且被一种无法表达的恐惧所困扰。禅会告诉他：为什么不直接进入这个深渊去看看里面有些什么东西呢？

四

对禅来说，时间和永恒是同一个东西。这容易引起误解，因为大部份人都认为禅是消灭时间而以永恒代替时间的，对他们来说，这表示一种绝对寂静或无作无为的状态。他们忘记了，根据禅的看法，如果时间即永恒，永恒也即是时间。禅从来不主张无作无为；永恒是我们在感觉和理智世界中的日常经验，因为在时间限制之外，是没有永恒的。只有在生灭之中，才有永恒，只有在时间历程之中，才有永恒。例如，我举起一只手指，这个动作是在时间之中，而永恒便也在我的指尖跃动。如果我们用空间的名词来说，这一指之中含有三千大千世界。这不是象征的说法。对禅而言，这是一个实际的体验。

在某种意义上说，禅可以视为瞬间的，但并非像一般所了解的。对禅而言，瞬间中有永恒，而瞬间却是缺乏永恒的。对把握瞬间的人而言，每一消逝的瞬间只是消逝的，并不带有永恒。所以，在一种不好的意义上说，把握瞬间的人是没有责任感的，是反道德的，他们根本不自由，根本不自在，因为他们为瞬间的意识所支配。禅家称这种心理状态为“住”，为具有“固定住所”。一个具有“住所”的人，就是囚犯，正如一个人被缚在柱上或困在藩篱中一样，自由自在的禅者是无所住的；他活在一个没有限制的世界里，所以，不论他

在什么地方，总是处在实在之中，他本身就是实在。一个把握瞬间者的生活是没有任何意义的：好像动物或植物的生活——的确，虽然活着，但这种生活毫无意义。为什么？因为把握瞬间的人虽然活在时间之中，却没有感觉到永恒；对他来说，每一瞬间只是一瞬间，再没有别的了；像园中乱跑的狗一样；他的享受是兽性主义的，没有任何价值。

把握瞬刻的人不了解绝对的现在是什么意义。禅就在这种绝对的现在之中，因此便是真如念的。金刚经说："过去心不可得，未来心不可得，现在心不可得。"这是一段有意义的话。意思说意识是在时间之中，在时间中活动，本身就是时间，并且说意识乃佛家哲学中所谓"念"者的中心。我大胆的把念译为意识单位，因为意识是顺次经过这些单位的。以时间来说，一个意识单位乃时间的最短分割。但是，由于我们对时间的分隔，不能加以任何限制，所以，我们可以说，意识单位只是理论上假设的。也就是说，一念，亦即对这种终极单位的观念，对一切意向和目的来说，都是不可得的——这就是上面所引《金刚经》中一段话的意义。一念不可得，同样，绝对的现在也不可得，而一念即是绝对的现在，即是永恒的现在。这样，禅便要在一念中体现。

每一意识的瞬间便是一念，然而又不要在其中找出一念而指出它是一念。一念意指从永恒中猝起时间；这是从无意识深渊中生起意识，在一念生起时，无意识便产生了。所以，我们可以说，只有透过意识才能认识无意识，只有透过时间，才能认识永恒。根本没有纯粹永恒：永恒总是在时间历程之中；没有不和意识同起的无意识。一念往往被称为无念，这两个名词是同义词。无念即是没有一念，但是，没有一念并不表示意识的消灭；它还是在意识之中，还是与意识同起的，

它是一念，然而是不可得的。“没有一念”这几个字具有一种作为永恒的积极意含。

我们对所谓无行（akarma），无心（acitta）或无住（aprasthita）等观念，也可以作同样的表示。这些都是积极性的观念，只是以消极的方式表达出来而已。正如每一念即是无念，每一行动即是无行，每一心思即是无心思，而每一意识中心即是无中心。我们说要唤起的自觉，然而又没有这种可以特别称谓的心的唤起；这就是了解禅的方式，也是禅的表现方式。

现在我们可以问，为什么有这些矛盾否定呢？我们的回答是真如使其如此。它们之所以如此，只是因为它们就是如此，没有别的理由。因此没有逻辑，没有分析，也没有矛盾否定。包括一切矛盾形式的事物，永远是属于真如的。“A”除非与“非A”对立，否则便不能成为“A”；需要“非A”来使“A”成为“A”，这就是说“非A”是在“A”之中。当“A”要成为“A”时，便早已在自身之外了，此即“非A”。如果“A”里面没有包括自身以外的东西，那么“非A”就不能从“A”中产生以使“A”成为“A”。“A”之所以成为“A”，就是由于这种矛盾，而这种矛盾只有当我们从事逻辑推理时，才会产生。只要我们处在真如之中，就没有任何矛盾。禅不承认有任何矛盾，只有逻辑家才会碰上矛盾，因为他们忘记了矛盾是自己造出来的。禅如实地接受一切事物，矛盾便毫不费力地自己化解了。断灭整个世界或将世界化为抽象的“非有”以体验矛盾的化解，那不是禅的方式。

人心主要的困扰是：虽然它能够创造概念来解释实在，然而却将概念看作实体，好像把它们当作实际存在的事物来

处理。不但如此，人心还把自己创造的概念，当作外加于实在之上的法则，认为实在如需展开自身，便要服从这些法则。理智方面的这种态度或假设有助於人心处理自然以适应其自身的目的，但是，心却完全失去生命的内在活动，最后根本不能了解自然。这就是我们要在许多矛盾之间犹豫徘徊的缘故，也是我们不知如何继续向前进行的缘故。

在《法句经》三六九节中，我们看到这样写着：

啊，比丘尼！腾空这条船吧！腾空它，会走得很快。

除去欲望和憎恨，就会达到涅盤。

“腾空这条船”意指除去我们为在理智上处理实在而在心中产生的一切概念，並使其为我们实际生活带来最好的结果。科学如此的发达，工艺技术的运用产生许多伟大的成果，而我们所谓生活的水准达到前所未有的高度。但说到我们的精神生活或对精神生活的意义更深一层的了悟，恐怕没有多大的进步：我们並没有使生活的船比以往走得更快。构成这条船另一种内容的“欲望和憎恨”却正在增加而积累，根本没有除去，因为理智化作用无法使这条船摆脱欲望，憎恨以及类似的东西。

我们要记得，空观並不表示腾空这实在的船（boat－reality），因为实在本身就是空，没有什么东西可供腾空的。空是一个积极性概念，就是由於这种积极性，才使空与真如合一了。禅把实在看作真如，而由於这种对实在的真如观，所以说是彻底的经验主义。禅之所以为经验的，因为它以般若直观为掌握实在的方法而没有任何迂回的方法论。禅的经验主义之所以为彻底的，因为般若直观是一切直观和理智作用的基础，而在般若直观之外，没有任何东西使我们与实在发生直接接触。若与般若直观比起来，感觉经验根本

不是直接的，因为它是理智或概念的再造物。当我们看见一棵树而称它为树时，以为这个感觉经验是最后的。但事实上只有当它被概念化以后，这个感觉经验才有可能。除非我们将树涵摄在“树”这个概念之下，否则，树便不是树。真如是先於这个概念化作用之前的东西；甚至在我们说它存在或不存在之前，它早已在我们所在的地方了；当上帝还处在绝对自足的状态时，当上帝还没有想到创造观念或意志时，当上帝还没有发出“让世上有光”的命令时，它已经存在了。

五

在某种方式下，我们可以说，禅的真如概念中，有一种东西可以使我们想起艺术或自然美的美感欣赏。让我学一首日本短诗（俳句，即具有十七音节的诗）来说明我的意思。俳句是一种最短的诗，因此，我们可以更容易分析它的内容。在德川幕府末期，日本有一位名叫千代的女诗人，因为她是加贺地方人氏，所以大家都叫她为“加贺的千代”。下面是她的一首有名的俳句。

朝颜や　つるべとられて　もらひ水

这首诗的意思是说：“啊，牵牛花！把小桶缠住了，（我）去提水。”

这首俳句需要加以解释。六月的一个早晨，千代跑到屋外的井子去打水。她发现放在井旁的水桶为盛开的牵牛花缠绕着。凡是到过日本的人，一定知道太阳出山以前，牵牛花盛开，是多么的美丽——花看起来如此鲜艳地带着露珠。当跑出来打水时，那天早晨盛开牵牛花的美一定深深地吸引着她。她为这轻妙的美深深感动使她很久说不出一句话来，最后，只能说“啊，牵牛花！”

这一声“啊，牵牛花！”含有诗人对花所能表达的一切意趣：如果诗人还想对这首诗加点什么东西的话，那么，所能加的，只是解释而已，而这种解释对原诗不会有多大增益，同样，对千代的另两句话即“把小桶缠住了，我去要水”，也是一样。她完全以不属於这污秽世界的美丽事物和功利主义所支配的一切日常生活中实际事务之间作一比较的方式，写下这两行诗。这位女诗人整个陶醉在观想之中，以致使她良久才从沉思观想中恢复过来。

她可以很容易而不损及花的情形下，把牵牛花的蔓藤从水桶上解下来，可是她根本不想这样做，从这个事实，我们可以了解：她是多么深刻多么彻底地为那不属於这个世界的花的美丽所感动。但是，她与美合一之感是如此地迷住了她，使她根本没有想到这一点；她根本没有想到用任何带有日常世俗事务意味的东西来沾污这天国神圣的东西。不过，这位女诗人到底也是一个女人，也是一个照料家务的乡下女人；她不得不想到自己的日常事务：她所能做的唯一事情是到邻家要点水来完成早晨的工作。在这个世界中，这种对相对生活的提醒者，这种从不起分别念头的美的陶醉中苏醒，表示出人类的处境，所有的人类，无可避免地都陷在这个处境之中。

我们不能永远停留在这种内心不起分别念头的状态中；我们很想表达自己经历的任何经验，而由於这种表达，便了解自己的经验变得更深刻明白。暗昧的经验根本不是经验；人类是要有所表达的，就是说，人类是要在内心生起分别念头和从事分析的，因此，我们可以说，动物没有任何经验。真如不能停留在不加表达和不起分别的状态；在这种情形下，真如便需要加以概念化。虽然说“啊，牵牛花！”是境开人

境合一的状态，因此也不再是真如。但是，这种脱离本身，否定本身以成为本身的现象，是我们所有人类的构成方式。这种概念化作用无可避免地带来矛盾，而这种矛盾只有在般若直观的综合中，才能除去。

从心理学的观点看，女诗人千代是需要时间才能从她对美的观想中苏醒过来的；她的陶醉於人境合一和生起分别念头，是同时的；而这种同时性产生於绝对现在之中——这是真如的一念。这就是禅的哲学。

在真如中，有一种纯理因素。真如不只是对实在的一种诗的观想，或与实在的全神贯注的合一；真如中有一种觉识，这种觉识就是般若直观。因此，般若直观可以解释为不起分别念头的分别；这里，全体与部份是同时被直观到的；这里，无分别的全体与其无限分别的、个体化的部份同时生起。这里，我们看到全体在其各部份中自我分化，可是並非一种泛神论或内在论方式下自我分化。全体没有在部份中消失，个体化也非不见全体。"一"是没有离开自身的一切，而我们四周无限事物中每一事物都体现"一"，然而却仍然保持它的个体性。

六

人们往往批评禅是空漠无情，孤独和脱离大众的。在某一范围以内说，这是不错的。有时候，我们发现禅者处在一种纯粹"心智"高超的情形中；他很容易离群索居而对他所属的社会一无用处。但事实上，禅有其特有的情感和理智一面。悟的体验並没有失去大悲心，但是，直到目前为止，历史环境使它不能在这方面有所表现。禅和任何其他宗教一样的具有社会倾向，不过，由於它强调个人体验，这种社会倾

向是在一种比较个人主义方式下表现出来而已。至于以社会方式服务他人方面，禅有其自身特有的方式。下面所举的例子，将会说明我所指的意思。

自从上帝对亚当说："直到你安息时为止，你要汗流满面去获取面包"以来，为了获得生活必需品以及"丰收繁殖并使大地充裕而征服大地"，我们便要辛勤工作以除去地上的荆棘。这对禅宗发展着的中国来说，尤其是如此。中国是一个最大的以农立国的民族，中国人辛勤耕作。所以，禅师们很自然地常常提到农事以及与农事有关的东西。

六祖慧能在五祖弘忍门下时，终日去后院檑米劈柴。马祖和他的弟子们在田中工作时，一个弟子偶然推车辗过他时，把他的腿辗伤了。沩山灵佑和仰山采茶时，也不忘讨论实在问题。有人问百丈怀海死后变成什么时，他立刻回答说："我要变成村中人家的猴子。"这表示说这位禅师希望做任何事情以报偿村人们曾经为他和寺众所做的一切。

禅的文学中充满着像"市场上"，"十字路上"这种话，这表示禅者在忙着从事各种工作，或"灰头土脸"，这也是描写一个辛勤工作且负担很重的人。人家都知道，禅并不轻视手工，不愿意做一个"日间的懒虫"。百丈怀海的座右铭是："一日不作，一日不食"，他要靠自己流汗来取得一天的食粮。在"十牧图"中，最后的情景是一个状甚愉快的人走进市场。市场与山居相互对立：前者是一个人服务于社会的地方，而后者则是他训练自己使自己能够担负公共工作的地方。寺院不只是一个躲避世俗烦恼的地方；相反的，它是人们锻炼自己以克服生活上种种困难的地方，就是说，做一切为他所属社会而做的事情。所有的佛教徒都说到"助一切众生度过生死苦海。"

在所谓“社会服务”工作方面唯一使佛教徒看来好象相当闲散或落后的事情，是下述事实，即笃信佛教的东方人都不善于组织；他们象任何信教的人一样，只是慈悲为怀而准备将他们的教训付诸实行。但是，他们不惯于以一贯方式来实施他们的慈善事业；相反的，他们总是默默地，单独地继续他们的工作，不让别人知道他们在做些什么。当我们读到佛教史上关于佛教种种活动的这种情形时，我们发现佛教徒如何地为了大众福利和启迪而工作着。

最可悲的是我们大多数人都是无知愚昧的，尽管有那么多教堂、寺庙、会堂（犹太教）寺院（回教）以及世俗和精神方面的教育制度，然而，我们还是完全以自我为中心。这就是使高明者有时感到失望和沮丧的地方，我们可以在所有圣贤人物中发现这种痕迹。阿米斯博士（Dr・Ames）说：“在极端贫乏和绝望的环境下，无感觉可能是最好的办法，但是，如果认为这是人生所能提供的最好办法，则是可悲的妄想[①]。”他说得很对。只要人还是现在这个样子，就一定会感觉到自己周围可能发生的任何事情。当他看到人生一切痛苦、折磨以及在人口稠密城市中爆炸原子弹以后无法形容的灾难时，他的禅经达到极度痛苦的境地。而最不幸的事是我们面对这些苦痛时，完全无助。如果我们有任何补救的话，那唯一的补救，只是“无感觉”这种福音！这是多么残酷！但是当我想到所有这些事情不是我们个人所能控制时，虽然我认为所有我们集体的活动都是个人行动和思想的积累，然而不得不深深地同情那位使上帝以下述方式自言自语的圣经作者：

---

① 见前引书作第三十九页。

耶和华见人在地上罪恶很大，终日所思想的尽都是恶。耶和华就后悔造人在地上，心中忧伤。耶和华说，我要将所造的人和走兽并昆虫以及天上的飞禽，都从地上除灭；因为我造他们后悔了①。

现在，耶和华是不是真的在从事于把人从地上除灭的巨大工作呢？显然的，他在从事这个工作。如果这样，只要人还是人，他就必须有一种哲学来应付这种处境。禅能够提供这种哲学吗？

---

① 见《旧约·创世纪》第六章五—七节。

铃 木 大 拙

Tao-Sheng

Ling-yun

Kung-Ku Ching-hung

Tung-feng

Feng-Shueh

San-Shing

Ching Shan

Teng

Chang-yen

Tai-yung

Hui-Cheng

